HEINZ HEIMSOETH

LA METAFISICA MODERNA

TRADUCCION DEL ALEMAN POR

JOSÉ GAOS

TERCERA EDICION



Selecta

de

Revista de Occidente

Bárbara de Braganza, 12

M A D R I D

PRIMERA EDICION: 1932

TERCERA EDICION: 1966

Depósito legal: M. 15.246-1966

Impreso en España por

Talleres Gráficos de Ed. Castilla, S. A. - Maestro Alonso, 23 - Madrid

Indice

Págs.

Págs.

Introducción

PARA el desarrollo de la metafísica han sido de una inmensa importancia los siglos que solemos resumir bajo el nombre de Edad Moderna. Nada hay más falso que la opinión según la cual una creciente disolución del pensamiento metafísico iría unida al nuevo madurar de la conciencia crítico-científica y al gran despliegue de las ciencias especiales del espíritu y de la naturaleza en este espacio de tiempo. En cada una de las grandes divisiones de la historia de la filosofía hay períodos en los cuales disminuyen la fuerza, el valor, el talento y el interés para trabajar en las cuestiones metafísicas y en que la filosofía misma solo sigue viviendo en sus disciplinas especiales y en el sistema de ellas. Amplios trechos de la Antigüedad helenística son de esta naturaleza y amplios trechos también de la primera Edad Media; el desvío del especialista y del positivista por la metafísica, como lo trajo consigo particularmente el siglo XVIII (en ciertas corrientes) y de nuevo la segunda mitad del XIX, no es absolutamente nada insólito. Pero también estas épocas son solo períodos intermedios; las grandes ideas directrices de la filosofía fórmanse en la Edad Moderna, como siempre por el camino del sistema metafísico. Las épocas verdaderamente fecundas y creadoras de la filosofía moderna son épocas de florecimiento de la metafísica.

Dos grandes épocas de florecimiento vive la metafísica en estos siglos que van desde el término de la Edad Media hasta el presente —y cada uno de ellos parangonable a las épocas clásicas de la metafísica en la historia de la filosofía antigua

y medieval—. Como entonces también ahora es el verdadero florecimiento ambas veces veloz y breve: en pocos decenios granan una pluralidad de poderosos sistemas, que suministran luego durante largos intervalos la materia vital a las investigaciones de los epígonos, a elaboraciones o conciliaciones, a la división y a la descomposición. Entre la primera mitad del siglo XVII y los dos primeros decenios del XVIII agólpanse en la realidad espiritual las obras de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Berkeley; desde el penúltimo y particularmente el último decenio del siglo XVIII hasta los dos primeros del XIX, las creaciones de Kant y los sistemas de Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. En cada una de estas épocas trabaja también todo un tropel de metafísicos de mediana magnitud en la misma dirección preparando, acompañando y discutiendo —para no decir nada del activo interés de un mundo intelectual circundante, y ambas veces se remonta algo de lo más profundo, que sale a la luz de los nuevos sistemas hasta concepciones de más antiguos pensadores de la Edad Moderna—, hasta pensadores cuya importancia para la roturación del campo de las ideas metafísicas no es aminorada por el hecho de que creasen sus obras en un ambiente menos brillante y en un terreno menos compacto.

Ni hoy es, ni en el futuro será posible una investigación profunda de los complejos de cuestiones metafísicas que se le plantean y se le plantearán siempre de nuevo e ineludiblemente al espíritu humano, sin profundizar en la específica riqueza de problemas y en la particular capacidad de conciliación especulativa de estos sistemas de la Edad Moderna, con todas sus rudezas y paradojas. En ellos, que al par albergan en sí tanto de la herencia metafísica de la Antigüedad y de la Edad Media, es donde un filosofar alicaído y osificado por la estrechez del especialismo tendrá que aguzar siempre de nuevo su vista para las grandes cuestiones de conjunto y su escondida conexión. Los problemas metafísicos están expuestos desde aquel plano de vida y en aquella perspectiva que son aún las bases inmediatas de nuestro presente. Las diferencias de los siglos, el cambio de las corrientes de los tiempos significan poco, tomados en conjunto, frente a la unidad de las últimas cuestiones y presuposiciones, de los conceptos directores y de

los métodos del pensamiento. Estos metafísicos de la Edad Moderna son para nosotros "actuales" y siempre presentes en otro sentido que Platón o San Agustín —y Leibniz y Berkeley, Descartes y Malebranche, no menos que Fichte y Hegel—. Todos ellos hablan nuestro lenguaje (o, más bien, nosotros hablamos el suyo); en cambio, tenemos que "acostumbrarnos a pensar" en el modo de pensar de la Antigüedad y de la Edad Media, por mucho que, por lo demás, vivamos de su herencia. Y sepámoslo y querámoslo o no, si esta herencia está viva y es fecunda para nosotros, es exclusivamente en virtud del gran trabajo de transformación y de asimilación que ha encontrado su expresión clásica en los sistemas metafísicos de la Edad Moderna.

Para comprender el contenido y valorar plenamente la metafísica de la Edad Moderna, es de una importancia decisiva ver claro en qué profunda conexión viven sus sistemas —no solo de hecho, sino de un modo consciente y expreso— con las bases y las convicciones religiosas de su mundo circundante, el Occidente cristiano. Lo que les destaca de la Edad Media es que son libres y quieren ser libres del sistema teológico de una iglesia y de sus tradiciones autoritativas. La razón científica autónoma, el libre espíritu científico es quien quiere erigir el sistema. Pero el fin general de este trabajo libre es en los grandes metafísicos creadores de la Edad Moderna este: "conciliar la fe con el saber, construir la filosofía cristiana, elevar las grandes verdades de la religión hasta la clara forma del concepto filosófico por medio de la especulación metafísica". Aun tratándose de los pocos grandes pensadores que se hallan lejos de la idea de la vida cristiana, o que incluso luchan conscientemente contra ella, puede decirse que sus ideas se forjaron en la continua controversia con los sistemas de la metafísica cristiana, y que precisamente por ello presentan en muchas partes profundas huellas de estos. Comoquiera que se piense sobre la relación entre la religión y la metafísica en general, y en particular sobre la trascendencia de la posición de la vida cristiana para la metafísica y para la concepción del Universo, lo cierto es que las grandes creaciones ideológicas de la Edad Moderna sacaron de aquella conexión los impulsos decisivos y han sido profundamente influidas por ella en el modo

de desarrollar y de acentuar los problemas. El eminente papel, por ejemplo, que desempeñan en la metafísica de la Edad Moderna hasta el presente los problemas de la voluntad y del libre albedrío (un complejo de problemas secundarios, si percibidos, para la Antigüedad) requiere que se parta de una posición y una experiencia vital en último término religiosa para que se les comprenda y aprecie en todo su peso. E igualmente sucede con la formación creciente de una visión idealista del Universo en el sentido moderno (completamente extraño a la Antigüedad) como tesis ontológico-metafísica, y con todas las paradojas resultantes de ella; nada de lo cual puede comprenderse y valorarse justamente si no se deja hablar con toda libertad en el desarrollo de los problemas metafísicos a los substratos religiosos de nuestra vida y cultura occidentales.

Con esto queda al par dicho que la conexión de la metafísica moderna con la metafísica de la Edad Media tiene que concebirse de un modo más profundo del que se usa por lo común. Para aquellas disciplinas filosóficas que más fácilmente pueden desprenderse del complejo metafísico —la teoría del conocimiento, por ejemplo; la lógica, la filosofía del derecho, la psicología, también la ética—, el nuevo auge que toman dentro del conjunto de la vida y de la ciencia moderna significa muchas veces un cambio completo de problemas y de contenidos. La metafísica, por el contrario, a consecuencia de su radical proyección hacia lo último y lo total de las cuestiones del Universo y de la existencia, permanece dentro del complejo de la continuidad religiosa, que conserva la unidad de nuestra cultura occidental a través de los milenios, indiferente a todo cambio, incluso al de las formas de la vida religiosa. Así como el gótico y el barroco revelan poderosas mudanzas formales y expresivas, pero solo de fuerzas vitales que perduran con profunda unidad y continuidad a través del cambio de los siglos, de igual suerte los sistemas clásicos de la metafísica moderna en el siglo XVII prolongan los problemas y las tendencias que en la cumbre de la Edad Media habían impulsado a San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Escoto a levantar sus edificios metafísicos, construidos de un modo tan distinto. Sumamente característico para esta unidad de la posición vital

y, por ende, de los complejos de cuestiones metafísicas es también esto: que la división de iglesias, tan rica en consecuencias para la evolución histórica de la Edad Moderna en todo lo demás, no tiene una significación decisiva en el orden metafísico, a pesar de todo el profundo arraigo de los grandes pensadores en su religión y de toda la posición central de los conceptos metafísicos de Dios y del alma en su filosofía. Quien quisiera oponer los sistemas de Descartes y Malebranche, como sistemas católicos, a los de Geulincx, Leibniz y Berkeley, como sistemas protestantes, tendría que subrayar por todas partes momentos formales y motivos especiales, siempre secundarios, en lugar de ideas realmente originarias, e incluso tratándose de Kant y de los idealistas alemanes (¡siempre en el orden metafísico!), es la unidad con la gran tradición, desde San Agustín, incomparablemente más importante que aquello que permite reconocer en ellos pensadores de religión protestante.

Todo esto tiene en sus consecuencias tanta importancia doctrinal como histórica; las cuestiones planteadas de esta suerte son para nosotros hoy de un relieve actual. Solo quien no quiere ver o tratar los problemas metafísicos (por razón de su visible "insolubilidad") o quien se limita totalmente a perspectivas especiales en su trabajo sobre ellos, puede ser indiferente a estas cosas y apartarlas a un lado como simplemente históricas. Un puro neotomismo es para una metafísica vivientemente investigadora una imposibilidad, tan grande como una continuación de la metafísica de Schelling o de Hegel, sin comprensión para la herencia medieval que vive en ella, y sin una consideración crítica de lo que ha sido abandonado, o también olvidado, en esta herencia. La valoración, así doctrinal como histórica, de las ideas directrices de pensadores cercanos a nosotros temporal y estilísticamente, como Hegel, o Hartmann, o Lotze, o Kant, presupone necesariamente que se cale hasta las raíces de sus conceptos metafísicos en la ontología de los siglos XVII y XVIII; y con esto quedan planteadas sin más las grandes cuestiones relativas a las conexiones con los principios ontológicos de la Edad Media.

Aquello, por el contrario, que destaca a la metafísica moderna entera sobre los sistemas del pasado, ha sido tratado con harta frecuencia para que requiera aquí exposición deta-

llada. Solo haremos resaltar tres de los momentos más importantes. Primero: la emancipación de la metafísica respecto de la tradición y de la arquitectura conciliadora de las "Sumas" teológicas y filosóficas; la producción metafísica y su forma de expresión pasan a depender íntegramente de los grandes individuos y de sus concepciones originales y autónomas. Segundo: la realidad —la Naturaleza, el Universo, el hombre y la sociedad, la Historia— pasa a ocupar totalmente el centro del interés filosófico. La especulación teocéntrica es abandonada a la teología, de la cual se ha separado la filosofía. El hombre y el Universo no son el trampolín del pensamiento para el conocimiento teológico-filosófico del Ser divino, sino que la especulación sobre la esencia de Dios quiere servir al esclarecimiento y la profundización del concepto del Universo. La general torsión de la concepción del Universo hacia el "más acá" y hacia el nuevo problema de la impregnación activa de la realidad, toda con un contenido ideal-espiritual, se expresa en la pretensión de descubrir en todas partes, por medio de la especulación metafísica, la naturaleza ideal y divina, racional e inteligible, del hombre y del Universo. Y finalmente, de esta nueva orientación hacia lo real y lo natural brota un nuevo saber: las nuevas ciencias, que se desprenden progresivamente de la metafísica y de la filosofía en general y con su capacidad inmediata de experiencia y de intuición, así como por medio del desarrollo independiente de sus propios métodos, suministran la más visible prueba de la inteligibilidad de las cosas, incluso en toda la particularidad y aparente contingencia de su existencia. Las ciencias no reemplazan a la especulación filosófica, pues permanecen siempre en lo particular, lo fáctico y lo dividido; y por eso exigen de suyo, más bien, la investigación de la esencia general y de la unidad superior. De su trabajo surge un nuevo acicate y una inmensa abundancia de nuevos problemas para el pensamiento metafísico. Ante todo, la constitución de la nueva ciencia metafísico-cuantitativa de la Naturaleza obliga a un nuevo planteamiento del problema metafísico de la Naturaleza y, por ende, del concepto del Universo en general. En la ulterior evolución acércase a la metafísica, haciéndola objeto de sus propias pretensiones, la realidad histórica, descubierta por medio de un

nuevo saber y de ciencias de nuevo cuño. Así influyen los contenidos y el ejemplo de las formas del saber, que se han hecho independientes, sobre el trabajo de la metafísica, impulsándolo y fecundándolo. La particular relación entre la metafísica y las ciencias especiales, y la controversia entre ellas, que cambia continuamente de forma, ha venido a ser un rasgo específico de la metafísica de la Edad Moderna.

Una cuestión todavía poco clara, y no solo importante históricamente, es la del límite temporal entre la filosofía moderna y la Edad Media, o sea, la del verdadero comienzo de la metafísica de la Edad Moderna. El proceder de J. E. Erdmann, quien comienza con la serie de los sistemas clásicos en el siglo XVII, ya no tiene hoy seguidores. Son demasiados los principios decisivos de aquellos grandes pensadores, que han sido ya preparados, planeados, formulados por primera vez en los siglos precedentes. Pero el hecho de que al mismo tiempo perdure aún tanto elemento escolástico en la filosofía de los siglos XV y XVI, no puede tomarse como razón para separarla de la Edad Moderna, sobre todo puesto que la influencia de los conceptos escolásticos en los sistemas clásicos del siglo XVII es todavía muy considerable. Es necesario, pues, intercalar una ancha "época de transición" entre la metafísica medieval y la moderna y contarla, en sus grandes manifestaciones indicadoras del futuro, dentro de la Edad Moderna. Lo único que no debe hacerse es, sin duda alguna, caracterizar esta época por medio de los conceptos de "Renacimiento y Reforma", propios de la Historia universal; pues para la metafísica han tenido estos conceptos tanta significación como nada. El rejuvenecimiento de sistemas del pensamiento antiguo por los humanistas, así como la inclusión de la filosofía en el sistema de la doctrina protestante, no fueron desde el principio, ni llegaron a ser nunca, acontecimientos de significación decisiva; y si se dice poco de esencial acerca de las ideas metafísicas de Paracelso o de Bruno, cuando se les declara "filósofos del Renacimiento", no quedan tampoco arrancados los Weigel y los Böhme a la tradición continua de la mística alemana, desde Eckhart, por el hecho de que sean protestantes.

Si se buscan los motivos internos realmente grandes del cambio y de la renovación, se ve la necesidad de remontar,

por encima de aquellos dos siglos, hasta la última época de la Escolástica; de suerte que tiene que surgir la cuestión de si no hay que buscar ya aquí los verdaderos orígenes de la metafísica moderna. (Modernas investigaciones han demostrado que los primeros fundamentos de la nueva ciencia de la Naturaleza, tan importante para la filosofía de la Edad Moderna, han sido puestos ya en la última escolástica, del siglo XIV.) La idea, por ejemplo, de un panenteísmo histórico-evolutivo, de importancia tan decisiva hasta Hegel y Hartmann, ha sido concebida ya en gran estilo por el maestro Eckhart; el motivo de la individualidad, de una influencia tan importante en casi todos los sistemas de la Edad Moderna, y sumamente característico de ellos, ha sido impuesto por Duns Escoto, en lucha contra el concepto de forma de la alta Escolástica; a G. de Occam y la corriente nominalista se remonta una buena parte del trabajo de fundamentación del nuevo concepto de lo psíquico; y el voluntarismo metafísico, que con tanta riqueza se despliega en los últimos tiempos de la Edad Moderna, tiene igualmente sus raíces en el escotismo y el occamismo de la última Escolástica. Sin embargo, la actual investigación histórica ha perseguido todavía demasiado poco estas conexiones, para poder aventurar una nueva ordenación efectiva en la exposición del comienzo de la Edad Moderna. Dentro del marco de esta obra, además, solo interesa el orden histórico en la medida en que suministra acentos doctrinales para los sistemas mismos. Seguimos por ello el buen uso introducido, particularmente desde H. Ritter, de tomar la entrada en la metafísica moderna con Nicolás de Cusa, este máximo pensador de la época de transición del siglo XV (también tiene él poco que ver con el "primer Renacimiento"), el cual es, con toda su pertenencia a la Escolástica finalizante y su estrecha soldadura de filosofía y teología de la Iglesia, al par, el máximo avanzado de la concepción del Universo de los sistemas venideros, de Leibniz, e incluso del propio Hegel.

I

Nicolás de Cusa

A) El concepto de lo Absoluto

Las especulaciones del Cusano sobre la esencia de Dios o de lo Absoluto han encontrado su expresión central en el concepto de la *coincidentia oppositorum*. La base de esta idea es de antiquísimo origen: la doctrina de que toda la multitud, la diversidad y la oposición de las cosas remite a un ser originariamente uno y simple, exento de toda división, es una presuposición fundamental de la metafísica desde Anaximandro, y forma particularmente la base de todas las teorías neoplatónicas sobre lo Uno e Infinito. El nuevo giro que le da Nicolás consiste en que éste logra encontrar un acceso racional y dar un carácter intuitivo a esta idea, concebida o revestida las más de las veces solo teológica o místicamente. En las figuras geométricas puede mostrarse exactamente cómo coincide en una simple identidad lo diverso y opuesto, tan pronto como se lo eleva hasta lo infinito. (La circunferencia y la recta, la recta y el triángulo, el centro del círculo y la circunferencia.) Lo que en el orden de lo finito se contradice y excluye, viene a ser una misma cosa en el modo del ser de la infinitud. Lo mismo puede decirse también de otros datos de la realidad (por ejemplo, el reposo y el movimiento). Con esto queda trazado para la metafísica este programa, desarrollado ulteriormente por Hegel del modo más profundo y completo: considerar en todas partes lo singular-finito desde la

perspectiva de lo infinito; mostrar, investigando los conceptos, que las oposiciones fundamentales de la realidad resultan superadas cuando se lleva a cabo el tránsito a lo infinito, y "comprender" así hasta cierto grado la unidad de todas las cosas, partiendo de lo Absoluto (como su origen y fundamento). La *dirección* al menos puede mostrarse clara y distintamente; y la necesidad ontológica de la coincidencia se impone a nuestro pensamiento, aun cuando el cómo y la esencia de esa unidad de todas las cosas en lo Absoluto haya de permanecer incomprensible para el entendimiento finito. La expresión misma de "infinito" (usada ya de continuo en la metafísica de la Antigüedad finalizante y de la Edad Media para designar el ser absoluto de Dios) es referida ahora a transiciones claras e incluso intuitivas en la esfera matemático-cuantitativa, elevándose por encima de sus momentos centrales de naturaleza cualitativo-esotérica y axiológica, sumamente indeterminados desde el punto de vista conceptual. Subsiste la antigua tesis fundamental: que lo infinito no guarda proporción alguna con lo finito, sino que significa, por principio, un modo de ser distinto y sencillamente incomparable; pero, sin embargo, para Nicolás reside en el concepto de todo lo finito la invencible tendencia hacia ese Infinito Absoluto. Lo Absoluto (lo Infinito y Uno) puede hacérsenos accesible no únicamente en una vivencia místico-extática que sobrepuje todas las cosas y conceptos, sino también en el esfuerzo por penetrar con el concepto todas las cosas finitas dadas. El concepto matemático da solo el modelo; desde las *rationes* de las figuras elevadas hasta lo infinito ha de pasar la metafísica *ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura* (a lo infinito simple y absolutísimo, incluso desde cualquier figura).

B) La relación de lo Absoluto con la realidad del Universo

La especulación sobre lo Absoluto tiene en Nicolás, por todas partes, la tendencia a entender simultáneamente de un modo nuevo el concepto del Universo. En él comienza el

desplazamiento del interés metafísico desde el teocentrismo hacia la comprensión de la realidad. Una nueva tendencia en la concepción del Universo —la tendencia a considerar el "Universo" no tanto en oposición y a distancia de lo Divino, sino como testimonio inmediato de su omnipotencia y universal influencia— conduce también aquí a una revaloración de viejos conceptos de la metafísica neoplatónica-cristiana. El Universo es, dice el Cusano, la *explicatio* (también la *apparitio*) *Dei*. Lo que en lo Infinito se halla complícito en una suprema unidad, se explicita aquí en una anchurosa manifestación. *Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, est omnia explicans in hoc quia ipse in omnibus* (Dios resume todas las cosas, en cuanto que todas las cosas están en El, y despliega todas las cosas, puesto que El mismo está en todas las cosas).

El Universo no se distingue, pues, de lo Uno y Perfecto, por la inmixtión de otra instancia, v. gr., de una materia imperfecta, extraña a los valores y al espíritu (la metafísica de la Antigüedad no llegó nunca a desprenderse totalmente de esta idea, y la Edad Media tuvo necesidad de asimilársela), sino que solo es, por decirlo así, otro *modo de existir* el mismo contenido eterno. El motivo religioso de la creación de la nada, según el cual el Universo no es solo, v. gr., un producto de origen espiritual, en que impera un sentido y cuya imperfección y caducidad procede de la materia en que hubo de formarlo el arquitecto del Universo, sino un ser que ha surgido plena y absolutamente, con *todos* los factores de su realidad, de la voluntad perfecta del espíritu, este motivo encuentra en esta teoría de la *explicatio Dei* una expresión metafísico-conceptual sumamente importante. El Universo, en la Naturaleza y en el Espíritu, es una auto-revelación de lo Absoluto en la forma de la separación y de la oposición. En todo, absolutamente en todo lo que existe, trasparece un Ser eterno, infinito, perfecto y unitario. Cada uno de los seres y de las cosas es *quasi infinitas finita aut deus creatus* (como una infinitud finita o un dios creado); su totalidad, el Universo, es, por decirlo así, *Deus sensibilis*, Dios tal y como se hace visible.

Es claro que con la afirmación de esta conexión esencial entre Dios y el Universo, o entre lo absolutamente perfecto

y lo real, con esta eliminación de todo dualismo de valores y de orígenes en el concepto del Universo, tiene que disminuir la distancia que es presuposición fundamental del *teísmo* religioso y filosófico. La dualidad de Dios y el Universo, o la trascendencia de lo Absoluto al Universo, puede parecer que se esfuma tras la unidad de la conexión de explicación. Un doble camino se abre al desarrollar sin trabas la idea: el *panteísmo* (lo Divino se disuelve en el complejo del Universo) y el *acosmismo* (no hay Universo alguno "fuera" de Dios; solo Dios existe, todo lo demás es pura apariencia). De hecho siempre se encontrará entre estos dos extremos y las complicaciones, consecuencias de ellos, toda expresión en conceptos metafísicos de una idea del Universo "monista" en *este* sentido (del origen divino y el sentido de perfección de todo lo real). Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel, son ejemplos de ello; particularmente en Spinoza y Fichte llegó a ser sumamente aguda la cuestión del panteísmo o acosmismo con la acusación de "ateísmo" que les dirigieron sus contemporáneos. En general, es necesario decir que *toda* especulación en conceptos metafísicos sobre la relación de un Absoluto divino con la realidad del Universo, lleva consigo tendencias que han de presentarse, para un interés de pura orientación religiosa, como manifestaciones de un panteísmo más o menos encubierto. No es un azar que hayan sido señalados con el sello del panteísmo tantos metafísicos de la Edad Moderna —contra su propia convicción, acerca del sentido de su idea del ser—, y que en muchos de ellos se impongan una y otra vez interpretaciones panteístas. Sería seguramente absurdo creer, con Schmalenbach ("Leibniz"), que la "intuición originaria" de todo filósofo viene a parar esencialmente en un concepto panteísta del Universo, y que, por ende, había de conducir a un inevitable conflicto con el teísmo religioso. El trabajo de la metafísica no es la mera expresión conceptual de una primitiva intuición unitaria, sino además y siempre, un aspirar y un probar a tantear con conceptos y complejos de conceptos siempre nuevos a los datos ónticos experimentados, o presentidos, o creídos. Si luego se revela en la esencia de los conceptos (condicionada muchas veces por su origen, pero con frecuencia patentemente también por determinaciones y

limitaciones fundamentales de la *ratio* humana en general) una deleznabilidad, muchas veces inevitable con respecto a ciertos contenidos ónticos atisbados por el pensador, esto no significa por fuerza que la "intuición" filosófica y la vivencia religiosa se hallen aquí en tal oposición que se excluyan mutuamente. La convicción que tenía Jacobi de que el entendimiento humano tiene que llevar ineludiblemente al determinismo, cuando aquel es totalmente consecuente, no ha impedido a Fichte concebir un nuevo sistema de conceptos para poner filosóficamente a la luz la realidad metafísica de la libertad, a pesar de todas las resistencias del entendimiento dogmático. Los más de los metafísicos de la Edad Moderna luchan por encontrar una nueva expresión conceptual para convicciones que rebasan precisamente el alcance de los conceptos habituales, formados en las experiencias del mundo exterior y en los métodos de la ciencia.

La eliminación de todo dualismo fundamental de forma (sentido de perfección) y materia en el concepto del Universo, tan característica de Nicolás de Cusa y sus grandes sucesores, no implica por fuerza, en modo alguno, una supresión de la dualidad de Dios y el Universo; y ni siquiera una afirmación expresa de la inmanencia del ser y la esencia divinos en todas las cosas ("en El vivimos, nos movemos y somos") causa por fuerza quebranto, en modo alguno, al ateísmo. Nicolás mismo ha protestado enérgicamente, en todo caso, contra la acusación de que su teoría de la *explicatio Dei* alberga en su seno el *panteísmo,* acusación surgida ya entre sus contemporáneos (Wenck), así como tampoco creía rechazado o menoscabado en modo alguno el concepto religioso de la creación por el hecho de que su especulación filosófica hubiese encontrado una nueva expresión conceptual para el sentido esencial de una producción de las cosas finitas por lo Uno-Infinito. Todo se reduce precisamente a saber en qué categorías trata el metafísico de pensar esta "producción" y de qué *tendencia* proceden sus conceptos; encontrar luego en los conceptos mismos la supresión de distinciones acostumbradas (la perfección divina y la realidad inferior del Universo), resonancias de procesos naturales (emanación, despliegue) o relaciones espaciales (el todo y las partes) y colocar por ello el

conjunto bajo el esquema de un ismo (panteísmo, naturalismo) no es, sin duda, difícil; como tampoco lo es el clavar la vista en el sentido literal de términos extremados intencionadamente hasta la paradoja *(Deus creatus, Deus humanatus)*.

Para apreciar justamente las especulaciones filosóficas del Cusano y de sus sucesores en la Edad Moderna, es necesario tratar de ponerse en claro de la gravedad de esta cuestión: origen del Universo solo en lo absolutamente perfecto y exento de necesidades (creación de la nada), por una parte, y por otra, realidad del Universo, consistente en divisiones y escisiones, en oposiciones de valores y de esencias. Con clavar la vista en una "consecuencia" y colocarla bajo un ismo, se ha hecho las más de las veces muy poco frente a los grandes sistemas metafísicos.

Las bases de su filosofía las ha puesto Nicolás en su primera gran obra, *De docta ignorantia*; característico de su íntima tendencia es que, como Fichte, ha seguido trabajando en sus obras posteriores de un modo incesante, y con aciertos siempre nuevos, por intensificar los momentos de la trascendencia teísta en el concepto puro de Dios, sin debilitar la nueva idea del Universo, ni la inmanencia del sentido esencial divino en todas las realidades, dada con ella, y sin recaer en la terminología meramente religiosa (creación, persona, etcétera), dentro del marco de los conceptos metafísicos.

C) El nuevo concepto del Universo

La teoría del despliegue de Dios en el Universo tiene en Nicolás poderosas consecuencias para la cosmología. Predicados ontológicos que en otro caso solo tendrían validez para la esencia de Dios, extiéndense ahora, aun cuando en forma modificada, al conjunto del Universo. Ante todo, las notas de óptimo (perfectísimo), de infinitud e incluso de coincidencia de los contrarios.

a) El mundo es es el mejor de los mundos; permanece lo más cerca posible de su origen unitario, es decir, todo lo que puede caber en la esencia de un despliegue de pluralidades, de un existir en la dispersión y la oposición. Por todas

partes hay un sentido, un orden, una armonía; todo lo real es racional, adecuado, armónico. De esta suerte no solo se esquivan todos esos estados en que se siente el mundo como un mundo "inferior", cuyo contacto mancha, sino que debe borrarse toda huella del antiguo dualismo (platónico-aristotélico) del orden y el desorden, del sentido de la forma y el acaso. Adquieren un sentido divino incluso los contrastes que pretendían probar de un modo más sensible para el pensar antiguo la imperfección de lo real: la continua alternancia de la generación y la destrucción, del hacinamiento y la muerte; estos contrastes son para Nicolás despliegues de lo Absoluto uno, que es justamente la identidad y la *complicatio* de los contrarios. "También toda generación, destrucción y alteración proviene de que Dios siempre identifica lo idéntico *(idem identificat)*. Pues al manifestarse lo *idem* en medio de la mayor oposición de las fuerzas, y al producir cada cosa lo igual a ella y lo opuesto a las demás, surge una lucha de las fuerzas y de esta una nueva generación y destrucción." Tampoco hay una degradación de las cosas en creciente imperfección (neoplatonismo), sino que Dios está presente con toda su plenitud en cada especie del ser, en cada grado de la realidad, que son a su manera total perfección. Tampoco puede existir ningún grado sin los demás; todos ellos presentan desplegadas, cada uno a su manera y de nuevo todos en su orden conjunto, la interna riqueza del Ser divino.

Este optimismo cósmico domina los más de los sistemas de la metafísica moderna; del modo más expreso, los de Bruno, Spinoza, Leibniz, el Kant joven y Hegel. Claras son las grandes dificultades que tiene que traer consigo el desarrollo de semejante monismo del orden y del valor de la realidad (la negación de todo desorden y ausencia de valores real y de acción positiva); una parte de estas dificultades ha sido tratada desde siempre bajo el título del problema de la "teodicea".

b) El Universo es infinito en el espacio y en el tiempo. La infinitud interna (cualitativa) de lo Absoluto despliégase en lo real como una extensión infinita. Dios y el mundo no pueden ser diferenciados mutuamente por medio de la oposición de lo infinito y lo finito. Sin duda, es la infinitud

del mundo una infinitud distinta de la *infinitudo* de Dios, no es lo absolutamente máximo, sino solamente lo "máximo concreto"; lo infinito contiene aquí una pluralidad y una composición, un más y un menos; así, pues, algo finito. El mundo no es eterno, sino de una duración infinita, sin límites *(indeterminatum)* en la dimensión del tiempo. Y la infinitud en el espacio tiene también este carácter de ilimitación cuantitativa. Pero esta falta de límites no es un defecto, como en el finitismo de la metafísica antigua, sino la "mayor imitación posible" de lo Infinito divino. El primado de lo infinito sobre todo lo finito, implantado ya en la Edad Media dentro del terreno teológico-religioso, irrumpe con Nicolás de Cusa en el terreno matemático y cosmológico.

También en este punto son los más de los sistemas de la metafísica moderna una prolongación de las intenciones del Cusano. El infinitismo domina los sistemas de Bruno, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, el Kant precrítico y los guías del idealismo alemán. Este giro trae también, naturalmente, una nueva situación para la decisión entre el teísmo y el panteísmo; el teísmo se ha resistido muchas veces a admitir un ser infinito real fuera de Dios, mientras que el infinitismo cósmico vino a ser uno de los motivos capitales para el panteísmo de Spinoza. Particularmente en el problema de la infinitud del mundo en el espacio es donde estas cuestiones se tornan siempre actuales. (El tiempo resulta fácilmente diferenciable de la "eternidad", aun cuando se le toma como un transcurso infinito). La tendencia de los grandes sistemas va las más de las veces a diferenciar conceptual y terminológicamente la infinitud del mundo de la infinitud de Dios, sin menoscabarle el carácter de una infinitud actual.

c) También en el Universo como un todo coinciden los contrarios (cosmológicos). El infinito despliegue universal de la coincidencia divina no tolera una diversidad absoluta de centro y periferia del mundo, de reposo y movimiento. No hay ningún arriba ni abajo absoluto en el Universo; no hay, sobre todo, la oposición de valores de esencias (un "mundo sublunar" frente a las esferas estelares) que iba enlazado con esta representación. La Tierra ya no es "la parte mínima e ínfima del mundo"; no es peor que los cuerpos "celestes",

sino una "noble estrella" entre las demás. Tampoco reposa inmóvil en el espacio, como no lo hacen aquellas. Por todas las partes del Universo, en toda la infinitud del mismo, reina igual esencia, igual orden, igual plenitud de vida.

Una nueva intuición cosmológica fundamental y un *pathos cósmico* totalmente nuevo parten de aquí hasta el presente; con todas sus consecuencias para la ciencia y la vida. Su expresión más directa y más entusiasta la ha encontrado este *pathos*, enlazado con la convicción de la infinitud del mundo, en los diálogos de G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, y en la obra juvenil de Kant, *Historia universal de la Naturaleza y teoría del cielo.*

D) Individuo y universo

En el concepto del mundo que profesa Cusano cobra además el principio del individuo una significación totalmente nueva. El motivo individualista que hay en las ideas cristianas del alma, de los talentos con que ésta debe hacer intereses y de la Providencia divina, a la que no se le escapa un solo pelo de una sola cabeza, logra en esta metafísica una expansión cósmica. El despliegue de lo Absoluto Uno en el mundo de las divisiones y las oposiciones no se caracteriza solamente por la distinción, tan destacada hasta entonces, de los grados universales de la realidad (desde la materia, pasando por las formas de la naturaleza viviente, hasta el ser humano, y más aún hasta lo puramente espiritual), sino en no menor medida por la *multiplicatio* de la *monás* divina en criaturas individuales, cada una de las cuales representa una particular "contracción" de la simplicidad y la plenitud de infinito absolutas. Un motivo pluralista cobra de este modo un enérgico acento: un "mundo" es un conjunto de unidades independientes en sí, de seres individuales. (Un enérgico contramotivo, también éste, contra las tendencias panteístas.) Fuera de la unidad absoluta es compuesto todo lo existente. La verdadera unidad en la causa (el Creador) tiene enfrente una verdadera pluralidad en el efecto. Toda diferencia de las cosas, aun la aparentemente "casual" y accesoria, tiene su significación para la

expansión de la plenitud de la unidad divina. "Nada hay en el Universo que no disfrute de cierto ser singular, que no se encuentra en ningún otro ser." No puede haber absolutamente ninguna igualdad ni perfecta concordancia de dos cosas o procesos en la realidad concreta; dos cosas realmente iguales tendrían que coincidir como idénticas. La identidad pura y la igualdad absoluta convienen solo a la unidad divina. Toda criatura singular es una contracción de la *monás* divina, y Dios no se repite nunca en sus obras; así, no pueden "los principios individualizadores encontrarse en ningún individuo en la misma proporción armónica que en otro". Los mismos principios de delimitación externa que son el espacio y el tiempo, apuntan a intentar diferencias de naturaleza en las cosas individuales. Así es la diferenciación individual un principio fundamental del mundo como *Dei explicatio*; y la individualidad es, por encima de todas las diferencias, de los grados de la realidad, el sumo exponente del valor y sentido de la vida de toda cosa individual. "Todo ser creado reposa en la perfección que... ha recibido, y no apetece ser una criatura distinta, como si fuese entonces más perfecto, sino que tiene una predilección por el ser que él tiene de Dios, como por un don divino que él trata de conservar intacto y de perfeccionar."

Para todo individualismo pluralista reside el punto crítico en la ineludible cuestión de la forma, que da unidad a la realidad concebida como un conjunto de seres individuales, como un agregado plural. En Nicolás trae consigo el nuevo individualismo un nuevo concepto de la unidad del mundo, del Universo. Nicolás no busca primariamente en el envolvimiento por el espacio uno, ni tampoco en una comunidad universal de acción, la unidad de las cosas fuera de Dios. La ve más bien en la armonía ideal y significativa de sus infinitas diferencias, en tanto todas estas son justamente una manifestación explícita de la plenitud de la unidad divina. "El bondadoso Dios lo ha creado todo de tal suerte que todo ente, tendiendo a conservar su ser como una vocación divina, lleva esto a cabo en comunidad con los demás." La función y el papel de cada ser individual en la existencia está inteligentemente acordado al de todos los demás; viviendo cada uno para su propia y

única vocación, cumple al par esta otra función: expandir juntamente con todos los restantes la misma plenitud infinita. *Omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum* (todas las cosas están en una relación mutua, bien que para nosotros oculta e incomprensible, a fin de que de todas surja el Universo uno). La relación significativa de la "armonía" con su tejido ideal de las relaciones de concordancia y complemento mutuo dentro del grande e igual sentido de la vida, es lo que constituye la verdadera unidad del mundo. En semejante unidad resulta garantizada la autonomía del individuo, que no se convierte nunca en mera "parte" de un todo divisible. Sino que justamente, en tanto las cosas son todas ellas mismas y diferentes unas de otras, están unidas. "La identidad del Universo consiste en la diversidad, como su unidad en la pluralidad." En cuanto "armonía" es el Universo la mayor asimilación posible con lo Absoluto, con lo inasequible Idéntico.

Esto quiere decir a la vez que toda cosa está referida en cada punto de su ser a todas las demás, que "refleja" a su manera el Universo, que es "contracción" individual del conjunto cósmico. La antigua idea del microcosmos recibe de este modo su especial formulación individualista. En todo ente, y en particular en todo ente humano, hay armónicas relaciones con todo lo real; el Universo refléjase en él en una contracción *sui generis*. Los hombres semejan espejos cóncavos diversamente curvados que reflejan diversamente, y sin embargo, todos plenamente, el mismo mundo circundante. Pero el cumplimiento de esta misión eterna y divina de la representación plural de sentido unitario y supracósmico en la armonía de los entes cósmicos no tiene para Nicolás de Cusa la forma estática de las teorías anteriores sobre el mundo y sus grados de existencia, sino que es esencialmente un devenir, un movimiento real, continuo, ascendente. El concepto de la *evolución* recibe una expresión totalmente nueva, sobremanera significativa para la construcción de la metafísica moderna. El verdadero y supremo modo de ser de las cosas del mundo, aquel en que ellas despliegan el sentido divino, no es el ser perfecto, la forma acabada y rotunda, sino el crecimiento, el

progresivo despliegue de la idea divina depositada en ellas. Es inherente a la esencia de toda criatura no solo el "conservar" su ser propio, sino a la vez el tender a "perfeccionarlo", sin dar un salto a otro grado de la realidad. La evolución, mas no en el sentido de la *explicatio,* que desciende, por decirlo así, de lo Uno en la pluralidad, sino en el sentido del paulatino despliegue ascendente de las internas posibilidades de vida, esta es la categoría básica y el valor auténtico en todos los entes que componen la realidad. Y así como el ente individual representa en cada momento de su existencia, como contracción de Dios y espejo del Universo, "una infinitud finita", por decirlo así, así también es inherente la infinitud en la dimensión del devenir y del tender al sentido nuclear de su finitud. Así es el hombre el *conocimiento de la realidad* (esta forma particularmente "luminosa" de reflejar el Universo en un microcosmos), despliegue esencialmente paulatino, aproximación nunca finalizante, tendencia infinita; pero nunca una aprehensión del en sí de las cosas mismas seguido de un pleno reposo.

II

La Metafísica alemana e italiana del siglo XVI

EL genio sobresaliente del Cusano no tiene par en la época de "transición" ni en el siglo siguiente. Unicamente los sistemas metafísicos del siglo XVII son creaciones de pareja originalidad y significación. La época intermedia ha producido una gran abundancia de personalidades, direcciones, programas e investigaciones filosóficas, y considerada desde el punto de vista puramente histórico, ha realizado un trabajo necesario para el desarrollo de la filosofía moderna. Pero las ideas decisivas no residen en su mayor parte en el territorio de la metafísica, sino en el de las disciplinas filosóficas especiales, en la lógica y la metodología, la antropología, la filosofía del derecho o en la reflexión vital inmediata. Así es de una importancia relativamente escasa desde el punto de vista metafísico, por ejemplo, la mayor parte de lo producido por la filosofía dentro de los límites del "Renacimiento", propiamente dicho, dentro del círculo de los humanistas. Solo unos pocos pensadores de Alemania y de Italia descuellan sobre la turbamulta de los filósofos, como metafísicos de mayor estilo en sus ideas directrices, y adquieren una real significación para el desarrollo de la metafísica en la Edad Moderna, ya sea como transmisores de las ideas anteriores, particularmente de las del Cusano, ya sea por medio de una nueva concepción original.

1. Agripa von Nettesheim y Teofrasto Paracelso

Una peculiar significación corresponde, particularmente en el círculo de la filosofía alemana (como había sucedido ya en el Cusano), a las manifestaciones de una actitud vital fundada en la mística ante la cuestión de la esencia y de las fuerzas de la naturaleza exterior.

A) *El concepto de la naturaleza de Agripa*

El Universo, en todas sus partes, debe ser concebido como un orden de acción causal absolutamente unitario. No se abandona la antigua distinción de las esferas del Universo (celeste y sublunar; mundo elemental, celestial e ideal) y se mantienen las *qualitates occultae* como principios fundamentales de la explicación de la Naturaleza; pero todo se transforma en la inmanencia y la homogeneidad del Universo uno. Las fuerzas y las leyes de la acción causal son en todos los "mundos" las mismas; y lo que sucede en la realidad hay que explicarlo por ellas y no por las altas intervenciones de unas inteligencias siderales o de la voluntad divina. Todas las cosas y fuerzas forman unas con otras un orden natural encerrado dentro de sí mismo, sobre el cual, en todas sus partes, puede ejercer el hombre su influencia en la medida en que adquiere conciencia de las fuerzas afines.

Las fuerzas naturales mismas son concebidas como agentes dotados de una vida psíquica; si Agripa excluye toda intervención de principios de movimientos espirituales y trascendentes, admite en cambio como el principio de actividad inmanente en todos los acontecimientos del Universo el "alma del mundo". Decisivo para el empleo que hace de esta antigua idea, así como en general para su espiritualismo vital, es el problema de la *acción trascendente* (que más tarde, en el ocasionalismo, vuelve a tornarse en Leibniz particularmente importante). La materia, como tal, es esencialmente inactiva, *inefficax ad motum.* El puro cuerpo es inerte, se contenta consigo y con su estado. Pero, en verdad, no hay una sola cosa

real que revele este contento y esta inmovilidad; no hay tampoco una sola cosa que se halle aislada así en su propio ser, sino que cualquiera que se tome sale de sí, hace presa sobre otra y produce efectos en ella. Es lo meramente material, esto permanece de todo punto incomprensible. Toda dinámica, toda unión causal y, por ende, también toda conexión real entre las cosas del mundo, reposa, y solo puede reposar sobre fuerzas inmateriales. Y esto quiere decir para Agripa justamente esto: fuerzas como las que vivimos con inmediata eficiencia dentro de nuestra propia esencia. La actividad solo puede convenir a lo espiritual *(spiritus)*; solo al alma conviene extenderse activamente, por decirlo así, desde un punto hasta el interior de las demás cosas. Y así es concebido el orden del Universo como una mutua acción íntima de las cosas por medio de la simpatía y la antipatía. En todas las cosas actúan los espíritus vitales, que son en último término emanaciones del espíritu universal uno. El abismo entre esta concepción y la concepción posterior del orden natural como un mecanismo cuyas fuerzas de atracción y repulsión estarían fundadas puramente en la esencia de lo material, resulta un abismo infranqueable. Pero la idea del orden natural dinámico y homogéneo es en ambas concepciones la misma.

B) *El principio de la oposición, la idea de la evolución y el principio de la individualidad en Paracelso*

Nicolás había considerado la producción de la realidad por lo Absoluto como un salir a luz la pluralidad y la oposición desde el seno de la coincidencia. Con Paracelso (cuya filosofía natural ha ejercido una inmensa influencia en todos los países europeos, incluso hasta el tiempo de Goethe) deslízanse en este modo de pensar ideas de filosofía natural sobre la esencia de la descomposición y la combinación química y orgánica. El "Libro de la Naturaleza" es aquella revelación de Dios que se presenta abierta al espíritu investigador del hombre; el conocimiento de la Naturaleza es el único conocimiento de Dios posible para nosotros, y la filosofía no es nada más que la Naturaleza conocida. Pero la Naturaleza muestra claramente que un revelarse, un salir a luz y una independencia

de las cosas, solo es posible allí donde impera la *oposición.* Todo lo que tiene lugar en la Naturaleza verifícase en procesos de división o descomposición, y justamente el devenir positivo, el nacimiento de combinaciones o evoluciones orgánicas está condicionado por ellos (ejemplos, la descomposición de la simiente germinativa en la tierra, o del alimento, condición del desarrollo en la digestión). Toda apropiación y autoafirmación es esencialmente descomposición y disolución. Así también en aquel revelarse que tiene lugar en nosotros: la salud tiene su esencia tan sólo en la oposición a la enfermedad; la alegría, su luminosidad tan solo en la oposición al penar, e incluso el Bien solo puede ser conocido por aquel que lo distingue del Mal. No se puede conocer a Dios si no se sabe del diablo. Dios quiere que nada permanezca misteriosamente oculto. Así es Dios mismo el autor de lo opuesto; El ha creado lo que nos es nocivo y no solo lo que nos aprovecha; la enfermedad y el veneno no menos que la salud y el sustento. Todas las cosas tienen en sí un alquimista, el cual encuentra lo provechoso y lo distingue de lo perjudicial. Gracias a semejante oposición obtiene cada cosa su existencia propia y particular. Así está condicionado todo lo que sucede en la Naturaleza por procesos de disolución. Más aún, el curso de la Nautraleza, en su conjunto, es un perseverante proceso de formación cada vez más acusado de contrarios.

El motivo de la oposición combínase aquí con una nueva idea de la *evolución.* Paracelso pertenece a los escasos metafísicos anteriores a Fichte y Hegel que han aplicado las categorías de un proceso histórico a la realidad entera. Todos los procesos de la Naturaleza están ordenados como momentos parciales dentro de un devenir temporal unitario, que alcanza desde el origen de todas las cosas hasta el último día. Como los tiene el hombre, también el mundo tiene sus estadios iniciales y su perfección creciente. El término postrero es la separación absoluta de los buenos y los malos, el Juicio final. Mas el primer gran vuelo enderézase a la progresiva formación de las cosas singulares en su abundancia y diversidad. "Con el tiempo, ha Dios pulido, corregido y elevado hasta lo más alto las cosas; cuanto más tarde, tanto más." Todo lo que sucede es una evolución a través de un labrar y poner de ma-

nifiesto los contrarios, a través de las particularidades, de lo individual.

Y este es el tercer motivo central por el que Paracelso ha sido tan importante para la metafísica de la Edad Moderna: la enérgica toma en consideración del motivo de la *individualidad.* Dios ha puesto en todas las cosas su eterna sabiduría; pero en cada cosa de un modo *sui generis.* El sentido de la vida de cada criatura consiste en la clasificación y la evolución de la esencia propia depositada germinalmente en ella. El famoso principio *archeus* de Paracelso significa ante todo esto: la transformación del antiguo concepto evolucionista de la entelequia, que pasa a ser, no ya la universalidad de la forma, sino lo rigurosamente individual. En cada ser singular actúa, de un modo rigurosamente inmanente, su propio espíritu vital, la fuerza formativa por obra de la cual sale de la simiente y se despliega todo lo depositado en él. Dondequiera que se revela una particularidad (ninguna enfermedad, por ejemplo, es completamente "la misma" en diversos hombres) vive un principio individual interiormente activo. Todo lo que sucede en la Naturaleza es por su esencia dinámica, como por su sentido, una formación de dentro a fuera, en individuos que se destacan unos de otros, se excitan y se impulsan hacia delante unos a otros, y de este modo se completan a la vez armónicamente en sus funciones, para constituir el Universo.

2. Valentín Weigel y Jacobo Böhme

A) *La metafísica del conocimiento, de Weigel*

A una con este brotar una nueva filosofía natural "del espíritu de la mística" elabórase en las meditaciones especulativas de los místicos alemanes posteriores a la Reforma un concepto más profundo del hombre y de la esencia del espíritu en general. V. Weigel, el más significado filosóficamente de los místicos comprendidos entre Eckhart y Böhme, no sólo ha trabajado decisivamente en pro de esta última por medio de su voluntarismo, sino que también ha desarrollado una

concepción metafísica *sui generis* de la esencia del conocimiento, la cual denuncia en varios puntos sorprendentes semejanzas con la posterior metafísica del conocimiento de Leibniz. El prototipo y la protoexperiencia del conocimiento no son para el místico, como lo son para el hombre sensible y práctico o para el naturalista filósofo, la percepción de cosas exteriores por el medio de la recepción sensible, sino el conocimiento espiritual de Dios. Mas de este es seguro para él que nadie puede recibirlo ni hacérselo dar "desde fuera" por medio de letras y enseñanzas, sino que solo se nos abre por medio de una espontánea versión y apropiación interna del Espíritu eterno. Penetrar hasta lo divino de la propia alma, que es plena y totalmente una imagen de Dios e inadvertida alberga siempre en sí la entera plenitud de Dios, este es el camino del místico para llegar al conocimiento de la verdad. El conocimiento es un autodespliegue del alma dentro de sí misma y saliendo de sí misma; esta tiene en sí, como su ser propio y más profundo, la verdad y la plenitud del ser enteras. Quien se conoce a sí mismo, conoce a Dios; pues el hombre no es su yo, sino el de Dios. Weigel entiende todo conocimiento (en cuanto es conocimiento "natural", no inspiración de la gracia) con arreglo a este tipo. Solo se puede saber y comprender lo que lleva en sí. Necesitamos ser ya interiormente todo aquello que queremos llegar a ser en el despliegue del conocimiento. Nada fluye de fuera dentro de nosotros. El hombre es un microcosmos (Paracelso). Conoce el mundo en tanto es el mundo. En sí lleva, ocultamente las más de las veces, al par que Dios su revelación, el Universo; cuando se comprende a sí mismo, ha comprendido también el Universo. Si el conocimiento de las cosas ha de ser una apropiación de su última esencia, y no solo un externo contacto con sus efectos, como con letras, digámoslo así, solo puede ser por su esencia metafísica un interno autodespliegue y autopenetración del alma, en que esta venga a ser verdaderamente lo que aprehende. Todo conocimiento es por este camino transmutación esencial en lo conocido. Así es el conocimiento pura actividad del espíritu. Incluso en la percepción sensible es lo que da el conocimiento la fuerza aprehensiva que hay en nosotros; el sentir no está en el "contrapolo", en el objeto, sino

que es solo despertado por este algo exterior. Es, en efecto, patente "que el juicio no fluye del contrapolo a los ojos, sino que de los ojos fluye al contrapolo". Toda verdad de las cosas reside "antes oculta en nosotros"; las influencias exteriores (en las que nos encontramos meramente con las sombras, por decirlo así, de las cosas) se limitan en realidad a excitarnos al autodespliegue de esta interna riqueza. Todo conocimiento es autoconocimiento y, por ende, autoexpansión, autodesarrollo del alma. Y solo la reflexión sobre nuestro yo nos introduce también realmente en la esencia de las cosas mismas (las cosas en sí).

B) *El espiritualismo voluntarista de Böhme*

En medio de toda su fantasmagoría de cuentos suprasensibles y de toda su maraña de metáforas sensibles, encierran los escritos de Böhme un verdadero núcleo filosófico de metafísica, en el cual luchan por expresarse en conceptos decisivos cuestiones ontológicas del Occidente cristiano. Encuéntranse significativamente preformados en él muchos de los motivos directores del pensamiento en la especulación filosófica posterior a Kant, la de Fichte o Hegel, y más especialmente aun la de Schelling, Baader, Schopenhauer. Jacobo Böhme, en efecto, no solo ha tenido un grande y ancho influjo como místico en los más de los países europeos, sino que también ha sido apropiado ávidamente y celebrado como filósofo por los sistemáticos de la metafísica —particularmente por Schelling y Hegel— después de más de dos siglos. Dos grandes cuestiones ocupan las búsquedas y las lucubraciones de Böhme: la producción de las cosas en su realidad propia, natural y material, por lo Absoluto, entendido como espíritu y voluntad, y la compatibilidad de la fundamental oposición religioso-moral del bien y el mal, la salvación y la condenación, con el origen unitario de todas las cosas en el ser más perfecto.

a) *Lo absoluto como espíritu y voluntad.*—Como había sucedido ya en la mística especulativa del maestro Eckhart, también en Böhme, el más grande de sus sucesores, hállase la cuestión de la producción de las cosas por lo Absoluto fundada y preparada por una concepción genética o actualística

de lo Absoluto mismo. El ser de la Divinidad es vida. Su aseidad no significa para él meramente algo negativo (= *no* ser puesto o sustentado por otra cosa), sino que tiene más bien el supremo carácter positivo de una *causa sui* real, de un crearse a sí mismo. Dios es en sí mismo, ya antes de toda creación, dinámica, potencia generativa, acto, actualidad. La creación y originalidad de todas las cosas encuéntrase precedida por la autogeneración y la autoevolución de Dios, sin que se conciba ésta como una evolución místico-naturalista del caos primigenio a lo perfecto, sino como un proceso eterno de autoesclarecimiento dentro de lo Perfecto-Absoluto mismo. En este eterno proceso revélase lo Absoluto en sí mismo como espíritu. El ser del espíritu es su vida, un eterno hacerse a sí mismo, manarse a sí mismo.

Pero si, según esto, el modo de plantear las cuestiones metafísicas pasa en Böhme de la manera antigua (en particular aristotélica), y en parte todavía medieval, de concebir el ser, apresándolo en grados, formas y esencias fijas, a las ideas de proceso y de génesis, ello no representa un retroceso de la sistemática de los conceptos filosóficos a la narración mitológica de fábulas. (Esta manera genética de plantear las cuestiones ha sido característica también de toda la ontología y metodología del idealismo postkantiano.) Por el contrario, en ello sale a luz una convicción metafísica fundamental: la de que lo Ultimo y Absoluto en todo lo que es, no es un ser en reposo, una sustancia-cosa o una forma e idea eterna (un "Espíritu" en el sentido *objetivo*), sino una vida; y una vida, además, de la misma especie que aquella que se realiza de un modo inmediato y visible, *infraganti*, por decirlo así, en nuestra intimidad y subjetividad. El giro que lleva de Platón y Plotino a San Agustín prosíguese aquí en un nuevo embate. No lo inteligible es lo sumo y primo de que luego depende la inteligencia y el espíritu en sentido subjetivo, sino a la inversa: todas las cosas e *intelligibilia* no son más que formas singulares, más aún, actos singulares en la Inteligencia infinita, en el espíritu y el entendimiento de Dios. El ser y la vida de lo Absoluto-Espíritu deben ser interpretados partiendo de la conciencia que la subjetividad humana tiene de sí. Para el místico Böhme (como para Eckhart) es esta la con-

vicción metódica fundamental, por decirlo así, de todas sus especulaciones: que el misterio de lo Absoluto tiene que revelarse al hombre, como imagen que es de Dios, al sumirse en las profundidades del propio e íntimo núcleo de su ser. El alma logra la intuición espiritual (intelectual) de la vida absoluta cuando con el acto de la autoconcentración reflexiva se hunde en el proceso divino que se desarrolla en su propio interior. Así es como proyecta el místico la actualidad y la autogeneración de la vida espiritual (el nacimiento de Dios en el alma), vivida interiormente, hacia atrás y hacia delante en la esencia desconocida, y en su último fondo literalmente inefable, de lo Absoluto.

Ahora bien, el giro particular de Böhme es que él ve con inequívoca resolución la esencia y la medula de la vida espiritual en la *voluntad.* Frente a todas las ideas, a todo el reflejar y el reproducir de la conciencia, para él es el agitarse y el "bullir" de la voluntad el verdadero principio real, que, por lo tanto, solo puede concebirse como vida y dinámica. La voluntad es la fuerza creadoramente libre, infinitamente fecunda, que no se disuelve ni se agota en ninguna de sus manifestaciones, y de cuyas impulsiones y acciones no solo brotan las realizaciones de ideas, sino también estas mismas eternamente. Y así es para él la autogeneración de Dios un proceso volitivo, un eterno e infinito autodespliegue e íntima evolución de lo Absoluto como voluntad. "La Unidad, el Bien, emanan de sí mismos y se producen con la emanación del querer y los movimientos..." "El abrir es la unidad, como un eterno vivir y querer, una pura voluntad, que no tiene nada que pueda querer sino ella misma." Unicamente sobre la base y dentro de esta vida de la voluntad, brota (por una especie de autoescisión o reflexión de la voluntad sobre sí misma) la "idea eterna", como la "sensibilidad" o visibilidad de lo Absoluto para sí mismo, la "imaginación divina" (imaginación productiva) en que están depositadas todas las ideas y arquetipos. La *idea* es el *contrapolo* de la voluntad eterna en el amor, dentro del cual el amor se quiere y "siente a sí mismo", es "una imaginación de la voluntad divina, cuando la voluntad del abismo sin fondo se ha encerrado a sí misma en una forma". Son categorías de la voluntad espiritual las que en Böhme

introducen la idea de evolución en lo Absoluto mismo; evolucionismo éste al que se halla bien ajena toda inmisción de conceptos naturales en el Ser supremo. La fe religiosa que el cristianismo tiene en el espíritu creador o en la viva voluntad activa y amorosa de Dios, encuentra aquí una interpretación metafísica.

Esto resulta particularmente claro si se fija la vista en el *fin* eterno de este proceso. También en este asunto es Böhme un precursor de la profunda especulación de Fichte y sus contemporáneos, a pesar de todas las limitaciones de su fantasmagoría teosófica y mística. Lo creado y, por así decir, edificado por el proceso evolutivo en lo Absoluto, en etapas a grados intemporales de división y nueva unión, es la *autoconciencia de la personalidad*. La forma revelada, hecha visible y transparente, por decirlo así, del espíritu, es la personalidad. Así como para el mundo de la realidad y la finitud el fin último y el más alto de los productos de la Naturaleza es, según Böhme, el ser humano consciente de sí y libre, de igual manera destella en la eterna autogeneración de la Divinidad la vida de Dios como persona (o en la trinidad de las personas); Dios tómase como le sorprende la vivencia personal del Hombre-Cristo: Creador libre, omnisciente y autoconsciente de todas las cosas y Padre del infinitamente múltiple *corpus mysticum* de los entes personales. La actualidad de lo Absoluto es un eterno proceso volitivo de autodiferenciación y autoesclarecimiento, hasta llegar a la actualidad de la libertad y personalidad consciente de sí.

Pues bien, la vida inmanente de lo Absoluto debe hacer también comprensible el proceso en que brotan de Dios la realidad y el mundo como una existencia peculiar. Y con esto se levantan ante Böhme las dos cuestiones siguientes —de las cuales una brota del espiritualismo (cristiano) y la otra del monismo (igualmente cristiano) del principio originario—: ¿Cómo puede nacer de lo Absoluto-Espíritu, frente al cual no existe ninguna materia, ni ningún principio del no-ser, como una potencia peculiar, extraña en sí al espíritu, igualmente eterna, nuestra realidad, como una realidad natural peculiar, el mundo de la exterioridad en el espacio y en el tiempo, el mundo de lo corpóreo y sensible? Segunda: ¿Cómo

puede regir en este mundo, brotado de la pura unidad de la bondad de la voluntad (es decir, exclusivamente de la idea del Bien, tomada ahora como un acto de la voluntad espiritual absoluta), una dualidad fundamental, una oposición y desunión, cuya fuerza desgarradora vive toda voluntad finita en el conflicto de conciencia entre el bien y el mal, y la imposibilidad de superar la cual exige la doctrina religiosa del término de todas las cosas de la división en ciudad de Dios y reino de la eterna condenación? Para ambas cuestiones ve Böhme el camino de la solución en aquella convicción, que también Paracelso y Weigel han expresado incesantemente, y que asimismo alienta como impulso decisivo en el concepto del Universo del Cusano, pero que nadie ha proclamado como ley metafísica tan fundamental y enérgicamente como él, ni nadie ha hecho tan incisiva con el aguzarla hasta la interna dinámica del espíritu entendido como voluntad: que toda autorrevelación y todo autoexponerse trae esencialmente consigo división y oposición.

b) *El espíritu y la naturaleza como oposición en lo Absoluto mismo.*—El sentido de la realidad como una interposición y contraposición de poderes naturales reales y de formas o tendencias ideales del espíritu solo se comprende, según Jacobo Böhme, cuando se persigue retrogresivamente en el proceso de lo Absoluto mismo de la dualidad denunciada en lo que acabamos de decir. No solo en la lucha y la vida de todo lo finito impera una esencial oposición entre un sí y un no (generación y destrucción, separación y unión), la cual alcanza su actualidad suprema para el hombre en el conflicto entre el bien y el mal, sino que la base y el prístino sentido de todas estas oposiciones reside ya en formas esenciales de la voluntad divina. "El lector debe saber que en un *sí* y un *no* consisten todas las cosas, sean divinas, diabólicas, terrenas, o lo que se las quiera llamar. Lo Uno, que es el sí, es... la verdad de Dios o Dios mismo. Este sería, en sí mismo, incognoscible y no habría dentro de él gozo o exaltación, sin sensibilidad. El no es un contrapolo del sí o de la verdad, endeezado a que la verdad sea revelada y algo dentro de lo cual haya un contrario, dentro de lo cual el amor eterno sea activo, sensible, algo con voluntad y aquello que hay que amar. Y, en

efecto, no podemos decir que el sí está separado del no, y sean dos cosas distintas, sino que son sólo una cosa, pero que se dividen por sí mismas en dos orígenes y hacen dos centros, pues cada una obra y quiere en sí misma." "Por todas partes hay una cosa contra la otra, no para hostilizarse a sí mismas, sino a fin de que la una se mueva y revele a sí misma." "Ninguna cosa sin repugnancia puede revelarse a sí misma; pues si no tiene nada que le resista, está sabiendo siempre de sí y no vuelve nunca a entrar en sí misma. Pero si no vuelve a entrar en sí, es decir, en aquello de que ha salido originariamente, no sabe nada de su estado primitivo. Si la vida natural no tuviese ninguna repugnancia y careciese de todo fin, no preguntaría jamás por el fondo de que ha surgido, y el Dios oculto permanecería desconocido para la vida natural. Tampoco, si no hubiese ninguna repugnancia en la vida, habría ninguna sensibilidad, ni querer, ni obrar, ni tampoco entendimiento, ni ciencia en ella; pues una cosa que sólo tiene una voluntad no tiene ninguna división. Si no siente una voluntad contraria, que le sea causa de una tendencia al movimiento, se está quieta, pues una única cosa no sabe de nada más que de uno; y aunque sea buena en sí, no conoce, sin embargo, ni el mal ni el bien, pues no tiene en sí nada que la haga sensible." "Así, pues, también podemos filosofar y decir de la buena voluntad de Dios, única, que no puede apetecer nada en sí misma, pues no tiene dentro ni delante de sí nada que pudiera darle algo, y por eso se extravasa de sí misma en una división, en centros..." (VI, 597; 454 y ss.)

Si con esto se hace de la fuerza positiva y la necesidad esencial de lo negativo (opuesto) el principio fundamental de toda especulación y se entiende toda dualidad como necesaria forma de vida de un Uno originario, la descripción más detallada que hace Böhme de los *procesos de división* (y reconciliación) en la vida eterna de Dios, revela cuánto se inspira también aquí su concepción entera en el arquetipo de la vida volitiva espiritual-personal. Lo Absoluto se divide en "anhelo" y "voluntad", y, en un grado ulterior, en fuego iracundo (voluntad del no) y fuego amoroso (voluntad del sí), para borrar cada vez la división mediante la retroversión del segundo momento al primero y la compenetración elevadora de ambos. Seme-

jante dualidad y nueva unión es para él condición de la personalidad (así, pues, justamente también de la persona real, de la vida personal en lo Absoluto mismo); pero la persona no es concebida de un modo intelectualista como un ser que retorna reflejándose sobre sí mismo, sino de un modo ético-voluntarista: como una voluntad espiritual determinada, unitaria y luminosamente penetrante, que se vuelve hacia las oscuras potencias de la vida impulsiva, hacia la fuerza apasionadamente ígnea del ímpetu indeterminado, para darles forma y nobleza. Lo rudimentario y oscuro y lo luminoso y espiritual, la fuerza devoradora de la ira y la unión reconciliadora del amor, requiérense mutua y esencialmente. Su entrecruzamiento y fusión únicamente es movimiento y vida. La unidad viva de la persona es para Böhme esencialmente síntesis y reconciliación de lo opuesto: de la fuerza natural y real del ímpetu volitivo y vital con la voluntad ideal del espíritu y del amor. La dialéctica de la vida, según él la describe, con frecuencia solo balbuciendo y figuradamente, es dialéctica de la voluntad; la reflexión del Espíritu absoluto la entiende partiendo de la conciencia que el agente tiene de sí, de la reflexión de la energía espiritual y de la voluntad espiritual de obrar sobre sí misma.

Pero de este modo hay ya en lo Absoluto una eterna dualidad de "centros". Y de aquí sale la respuesta a la cuestión de la producción de la Naturaleza por el espíritu (la cuestión de la creación). La Naturaleza real e infinita tiene su fundamento en la eterna "naturaleza en Dios", como cristalizada sobre la base de la voluntad iracunda de éste, de la oposición autopuesta en lo Absoluto mismo. Así es la creación, por un lado, creación de la nada, es decir, de ninguna materia preexistente (monismo absoluto del espíritu frente a todo dualismo de una forma y una materia eterna u oscuridad del no-ser); mas, por otro lado, tiene por base un principio real, por decirlo así, un análogo de la materia real en lo absoluto mismo, de suerte que no significa la originación, completamente incomprensible, de lo real-natural y lo material-sensible por el poder de la mera palabra, de un principio puramente espiritual e ideal. La voluntad creadora edifica ya sobre la base que le han preparado la autodivisión reveladora de la voluntad

absoluta en la naturaleza eterna y en el espíritu eterno, así como la íntima referencia mutua de ambos momentos primitivos, la penetración e iluminación espirituales de lo "natural". Así como la voluntad amorosa de Dios hace del propio fondo natural, traspasándolo de luz, la expresión revelada de la suma Bondad, de igual suerte crea, en una nueva y más amplia retroversión desde aquella oscura base de su ser, el mundo como una nueva autorrevelación exterior.

Esto no quiere decir para Böhme, sin embargo, que la realidad no sea más que un momento de la vida divina misma. El ha protestado enérgicamente contra toda interpretación panteísta y también el acosmismo está lejos de él. Si la vida de lo Absoluto es un autoalumbrarse en las fases de una evolución eterna, a la producción de la realidad finita no se llega por el mismo camino. No es que el mundo tuviera que nacer a fin de que se perfeccionase la revelación misma de Dios, sino que la eterna voluntad amorosa hizo con absoluta libertad creadora que lo posible fuese real y dotado de fuerza propia, sin que en este acto de la revelación exterior se consuma a sí mismo, por decirlo así, o se transfiera a lo exterior. La voluntad eterna no se agota en su producto temporal. Böhme distingue muy rigurosamente la "naturaleza espiritual" o eterna en Dios, de nuestra naturaleza sensible y visible, de la realidad. El mundo está fundado en Dios, pero no es Dios mismo, ni un momento parcial de su vida eterna. Revela en la parte que le toca la voluntad divina. Pero esta revelación en lo temporal y lo finito es otra cosa que la eterna revelación de Dios en sí mismo. El Espíritu en sí permanece siendo para el mundo el eterno misterio. Y una vez más: el mundo de lo mucho y lo vario no es una mera irradiación aparente de la primitiva unidad divina, sino un ser real peculiar y una efectiva separación y oposición de seres cuyos arquetipos y esencias están contenidos en la naturaleza divina. El mundo de las criaturas tiene su realidad propia y su clase de independencia, aun cuando la única fuente del ser esté situada en Dios.

c) *La oposición y el mal.*—La existencia propia y la autonomía del ser creado tiene su expresión más incisiva en la realidad del mal: la voluntad finita desvíase de su origen; la criatura pónese frente a la voluntad amorosa de Dios y se sale

de su alcance, por decirlo así. En este punto surge para toda ontología teísta esta grande e inesquivable cuestión: cómo hacer compatible tan radical oposición y separación con la unidad del fundamento divino del ser. Böhme ha atacado esta cuestión con toda la energía de su lucubrar especulativo. Inabordables son para él los caminos de solución representados por aquellas teorías en las cuales se entiende el mal como una mera privación y un no-ser relativo, como una minoración extrema de la perfección divina al emanar y degradar para dar el ser a las criaturas, o en las cuales al menos se parte de la vivencia mística de la unidad divina y la armónica plenitud esencial de todo lo que es y la oposición absoluta del bien y el mal parece rebajada a ser un momento parcial insignificante y una apariencia superficial, por decirlo así (como, por ejemplo, en el Maestro Eckhart). El idealismo y optimismo armonizador no entra en el modo de ser de Böhme. Para él es el mal una potencia positiva y temible de la realidad, desde el momento que existe y es vivida y tiene que ser combatida por nosotros; es una fuerza real contraria a lo que hay de divino en la realidad, y el fin último del proceso entero del Universo (de la historia universal) es la división definitiva y eterna en los dos reinos, de los bienaventurados y los condenados. No puede ser, pues, cuestión para Böhme el aplicar también a esta oposición del bien y el mal, por ejemplo, la idea expuesta por Cusano, de la *implicatio* en la unidad divina de los contrarios que se escinden en el mundo. Por mucho que insista, con Paracelso y con Weigel, en que en el mal se hace visible el bien como la luz en las tinieblas, no está menos lejos de su teísmo el concebir lo Absoluto como una indiferencia y un perfecto más allá del bien y del mal. Dios es el único origen y conservador de todo lo que existe, y, sin embargo, hay en la realidad del pecado una positiva tendencia antidivina y, por ende, distanciadora de la unidad divina. Pero en este caso, ¿de qué fuente toma su fuerza y su poder, en qué espacio, fuera de Dios, por decirlo así, en qué no-ser existente se propaga?

La respuesta de Böhme a esta central cuestión de todo su indagar brota de una unión de su voluntarismo irracionalista con aquel principio metafísico de la necesidad teleológica de la

oposición en todo, incluso en el Ser absoluto. El mal no procede de Dios. Surge, de acuerdo con su facticidad (contingente) y su dirección, puramente de la autonomía de la voluntad libre en la criatura. Lo que resulta un misterio es cómo sea posible esta desviación voluntaria de Dios puramente en sí misma, o consideradas las cosas de un modo más profundo, cómo sea posible que la voluntad absoluta o la libertad divina, saliendo de sí misma, por decirlo así, cree seres finitos dotados de voluntad, centros de libertades reales y autárquicos, cree al hombre como hacedor de sí propio, como un ser que puede hacer de sí lo que él quiere. Mas la especulación filosófica retrocede desde este hecho absoluto e irreducible hasta el origen del ser, de la criatura, en la "naturaleza espiritual" que hay en Dios. De aquí es de donde arranca la raíz natural, y como pudiéramos decir, la fuerza material del mal. Lo que en la vida eterna de Dios es dualidad unificada y reconciliada de anhelo y voluntad, fuego de ira y fuego de amor, disgrégase en principios irreconciliables en la criatura, que se desvía del prístino sentido de la vida en su voluntad libre. La voluntad, en lugar de buscar y de encontrar su verdadera vida en aquella unidad y reconciliación de lo opuesto, petrifícase en un miembro de la oposición, en la materia, por decirlo así, de que ella ha surgido: en la naturaleza, en el anhelo, en las fuerzas ardientes de los apetitos. La "imaginación" de la voluntad pervertida, encorvada solamente sobre sí misma y sobre el propio fondo de su naturaleza, concéntrase puramente en lo sensible y egoísta. Y por esto vive la mala voluntad en el infierno del mero fuego de la ira o de las tinieblas, apartada de la luz esclarecedora y espiritualizadora del amor; vive en el puro no, en lugar de vivir en la dialéctica del no y el sí y de su superior conciliación. La parte se hincha hasta convertirse en el todo, y, por lo mismo, queda desprendida, aislada. La separación del mal con respecto al bien y a Dios no debe entenderse como la caída de una cosa en un espacio extradivino o en una materia extradivina, sino como un íntimo autoaislamiento de la voluntad pervertida con respecto a la unidad del sentido de la vida divina. Lo que en verdad es una unidad absoluta (unidad de los contrarios) preséntase a la voluntad extraviada de la criatura como una dualidad de miem-

bros separables, de los cuales uno, su materia originaria y fundamento natural, puede por sí solo llenar el sentido de la vida, suministrar los fines de la voluntad. Y cuando el libre albedrío de las criaturas finitas concentra realmente la mirada de su imaginación dentro de esta esfera y dentro de ella sola, entonces ha nacido realmente para ella, de la dualidad, el dualismo insoluble e inconciliable con toda unidad divina.

3. La filosofía natural de Italia y Giordano Bruno.

El movimiento de filosofía natural, caracterizado en Alemania por los nombres de Agripa y Paracelso, tiene su paralelo en otro (no sin alguna dependencia con respecto a él) de revivificación de la metafísica por las especulaciones de los italianos sobre la naturaleza. La tendencia fundamental de estos pensadores (Fracastro, Cardano, Telesio, Patrizzi, Campanella, Bruno) es la misma que en Alemania: concebir el orden de la Naturaleza como una unidad que se basta a sí misma, como un sistema cerrado, emancipándolo de las intervenciones y los fines sobrenaturales. También el camino es en un principio el mismo: este orden sobrenatural, recíproco soportarse y moverse de las cosas, es concebido como un sistema de atracciones y repulsiones psíquicas, por decirlo así; todo lo real está transido por fuerzas de simpatía y antipatía. Todavía es la preponderante en absoluto esta convicción: que todo el movimiento y todo el orden de la Naturaleza sólo puede proceder de fuerzas vitales psíquicas. Toda imagen del Universo tiene en esta época una base hilozoista-pampsiquista. Es siempre un "alma del mundo" la que domina el curso todo de la Naturaleza como una íntima unidad de vida.

Pero en lo que estos sistemas se diferencian de los sistemas de los pensadores alemanes es en la mayor atención que prestan al lado externo y sensible de la Natraleza. Si entre los alemanes pronuncia siempre en el fondo la última palabra la vivencia interna inmediata, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, entre los italianos, la busca de nuevos principios de la realidad empuja hacia lo dado en la experiencia externa y hacia los tipos del ser y del obrar aprehensibles en ella. La

Naturaleza debe ser explicada "por sus propios principios", lo cual quiere decir aquí: por las fuerzas y las sustancias que ella presenta inmediatamente a la intuición sensible. Lo real de la Naturaleza no se busca en formas abstractas ni en fuerzas puramente internas, sino en cosas y cualidades dadas en la realidad externa. Los mismos principios de fuerza psíquicos son concebidos por Telesio como sensibles y externos, como calor, frío y luz, y también el alma del mundo toma este carácter de realidad intuitiva.

A) *Los principios de la Naturaleza y las tendencias naturalistas en la metafísica italiana*

Un nuevo concepto de la *materia* va madurando, pues. Desde el Cusano hállase este problema sobre un nuevo terreno. Ya él había orientado el concepto tradicional de la materia, como mera potencialidad pasiva, hacia lo actual y dinámico. Bruno le sigue en este punto. Los demás italianos buscan para el momento dinámico principios propios (por ejemplo, los mecionados, psíquico-sensibles, de la luz y el calor), pero una actualidad peculiar, un ser-real pleno, aunque pasivo e informemente determinado, lo tiene para todos ellos la materia. Esta perdura y se conserva en medio de todo el morir y nacer de las cosas, en medio de todo el cambio de las formas. Esta su constancia conviértese justamente en una expresión fundamental del ser, encerrado en sí, de la Naturaleza. Nada nuevo surge en el Universo ni entra en él; la aniquilación y la generación son solo transformaciones, afectan solo a las formas. A la vez gana el principio del *espacio* una nueva independencia. El fundamento de esto lo ha puesto de nuevo Nicolás: una nueva valoración de lo espacial atendiendo a su infinitud, uniformidad y racionalidad había sido dada por él. Entre los italianos deslígase el principio del espacio de la sujeción a las cosas que tenía en el aristotelismo de la Edad Media. El lugar y el espacio no son sólo los límites y la clausura relativa del cuerpo, sino un ser peculiar, una especie primaria y propia de sustancia, perduradera en sí, absolutamente infinita y uniforme en medio de todo el cambio de las cosas y de los movimientos que hay en ellas. El espacio precede, como principio

y fundamento, a la materia que lo llena y a todo ser y devenir real exterior. Es la base independiente de todo lo real (y, por ende, también en la geometría hay que concebirlo por él mismo "antes" de toda experiencia de la realidad). En la producción de las cosas por lo Uno y lo Infinito absoluto, no es lo último, sino lo primero. Todos los problemas del espacio plantéanse de nuevo; su unidad e infinitud absoluta le elevan sobre todas las cosas y parecen acercarle al principio divino; su inaprehensibilidad sensible le hace afín a lo espiritual. Ninguna de las usuales categorías de la realidad le conviene enteramente: no es propiamente sustancia ni accidente, no es materialmente impenetrable ni inmaterialmente inextenso, no es individuo ni género; representa la paradoja de un *corpus incorporeum et non corpus corporeum* (Patrizzi). Con esta nueva concepción de la materia y el espacio como principios reales fundamentales de lo real va, además, mano a mano una tendencia a considerar como procesos de contacto inmediato entre cuerpos y a concebir mecánicamente los procesos particulares de acción causal, a pesar de toda la interpretación psíquica de lo dinámico como tal.

Mientras la filosofía natural italiana marchaba así hacia una nueva interpretación de lo real en la naturaleza (la consecución extrema de la meta la alcanza posteriormente Descartes), intentaba al par comprender, partiendo de las categorías naturales, lo real en general, incluso la vida espiritual y moral del hombre. Su tendencia a la realidad condúcela al *naturalismo*. En reacción a la manera anterior, que refería teleológicamente al hombre y comprendía, partiendo de este, todo lo real, trata por su parte de considerar al hombre como un ser natural entre los demás que existen en la Naturaleza externa. Así, por ejemplo, la tendencia a explicar de un modo fisiológico-corporal la acción de los "espíritus vitales", muy importante para el desarrollo de la ciencia del hombre como ser vivo, impulsa a interpretar también casi todas las fuerzas y procesos psíquicos (la imaginación, la memoria, incluso la reflexión, el raciocinio y las mismas virtudes) como efectos del espíritu vital corporal (Telesio). Del pleno materialismo son preservados, empero, todos estos pensadores por la convicción religiosa que tienen del superior destino espiritual del alma inmortal del

hombre. Y cuanto más entra por ello en oposición esta *forma superaddita* con una esfera natural en sí homogénea, tanto más enigmática resulta su unión con lo corporal y lo psíquico-corporal. ¿Cómo puede actuar lo incorporal sobre lo corporal, si toda acción causal ha de verificarse en un contacto? Anúnciase el dualismo de Descartes, solo evitado aún por la interpolación de oscuros principios conciliadores. Otro motivo: no solo se admite el principio vital del impulso de la *propia conservación* como una fuerza fundamental en todo lo que forma parte del orden de la Naturaleza (la inercia y la impenetrabilidad de la materia que llena el espacio y todas las cosas materiales no son tampoco sino manifestaciones de esta fuerza metafísica fundamental constitutiva de su esencia propia), sino que también todas las acciones y los impulsos del hombre estarían esencialmente determinados por la tendencia a la conservación y el incremento del propio ser; hasta las virtudes son modos de la propia conservación (Telesio, Campanella). La egocéntrica voluntad de existencia del ente individual es la forma fundamental de toda realidad de fuerza y de vida. También aquí, sin duda, la sujeción a la espiritualidad absoluta de lo religioso fuerza (en Campanella) a establecer una excepción decisiva para el último ser del hombre, o dar a la idea en su origen puramente individualista y naturalista una inflexión universal y espiritual (propia conservación del alma en tanto es una participación de Dios).

Una expresión particularmente aguda es la que ha encontrado aún toda esta actitud en la interpretación ontológica del *proceso del conocimiento* (metafísica del conocimiento). Apenas hay un extremo más opuesto a la teoría del autodespliegue y la autoapropiación de Weigel, orientada en el proceso religioso místico, que el objetivismo naturalista de un Fracastro o un Telesio. Cuando se considera ahora el conocimiento como un proceso óntico y una relación óntica, se piensa muy principalmente en el ser de las experiencias externas, en las cosas y en sus procesos. Como todas las acciones en la Naturaleza, así también tiene que descansar el origen de la imagen cognoscitiva en procesos de contacto y de transmisión de contacto. Prolóngase aquí el objetivismo de la antigua teoría de los *éidola*. La espontaneidad de la conciencia cognoscente y la sub-

jetividad específica de la intención cognoscitiva resultan sumamente oscurecidos por los conceptos del padecer impresiones externas o del penetrar momentos de las cosas en el alma recipiente. Esto tiene por consecuencia, para el análisis introspectivo de la estructura del conocimiento (*teoría* del conocimiento), un empirismo agudamente sensualista que concuerda muy bien con todo el naturalismo y el fisiologismo en la interpretación de lo espiritual písquico. Para la apreciación del alcance del conocimiento, por su parte, conduce esta interpretación (como se expresa con particular rigor en Campanella) al extremo opuesto a aquel *pathos* weigeliano de una absoluta seguridad y autocertidumbre del conocimiento: a la resignada convicción de que nunca aprehendemos de las cosas su esencia propia y auténtica, sino tan solo el modo con que somos afectados por ellas. El cognoscente permanece en el fondo encarcelado siempre en sí mismo y en las acciones que transcurren dentro de él.

B) *Giordano Bruno*

Sobre el conjunto de la filosofía natural italiana y su naturalismo descuella poderosamente Bruno (en muchos puntos, por lo demás, también Campanella). Las bases de su metafísica son las teorías de Nicolás de Cusa, que predica con ígneo entusiasmo y pone en concordancia con la nueva situación del espíritu y del saber. Su especulación concéntrase sobre tres momentos: la inmanencia de lo Divino, la infinitud del Universo, la independencia de lo individual.

a) *La inmanencia de la fuerza divina y del divino fin de sí mismo al mundo (della causa, principio ed uno).*—El objeto central de la polémica con que Bruno tiende hacia un nuevo concepto del Universo es la idea aristotélico-medieval del "primer motor". Las fuerzas eficientes, las fuerzas que dan sentido, el sumo fin de todas las cosas y procesos naturales hay que buscarlos dentro del ser mismo del Universo, no fuera. A la teleología teocéntrica opónese el concepto finalista inmanente de la "armonía". La recíproca concordancia de lo multiforme, la creadora autoevolución de todas las formas posibles, la producción siempre nueva de la pluralidad y la multitud por la

unidad —he aquí la esencia y el sentido final del Universo—. En esta concepción cobra el concepto de la materia una nueva fuerza e independencia. La materia no es aquel ente falto de determinación y extraño a todo sentido por el cual se la había tomado. Bruno enlaza con la transformación del concepto de potencia hecha por Cusano, que convierte la posibilidad pasiva en facultad activa, la idea del naturalismo antiguo y averroista. Las fuerzas formales son inmanentes a la materia misma; ella misma hace brotar de su seno eternamente igual y sobreviviente a todas las mutaciones las formas diversas y cambiantes. También en el principio real del Universo (no solo en los principios ideales de las formas) imperan el poder y la actualidad divinos, el destello de aquella unidad de la posibilidad (o potencia) y la realidad en lo Absoluto mismo. No obstante (y con harta contradicción) también en Bruno conserva la materia su antiguo carácter fundamental de la pasividad, y como se la concibe como principio real tanto de lo psíquico como de lo corpóreo, tampoco se llega a una definición precisa de su ser, por ejemplo, mediante el momento fundamental de la espacialidad. La verdadera actividad y dinamismo corresponde a las formas, cuyo principio unitario no es una forma suprema trascendente al mundo como *primus motor* y *causa transiens*, sino el *alma del mundo*. Dios como el "artista *interior*", como *causa immanens*. Dios está en todas las cosas como la viviente unidad y ley, como fuerza y orden; y está íntegro y pleno en cada ser. ¡Qué sería un Dios que no hiciese sino empujar desde fuera!

Esta identificación de lo Divino con el alma del mundo es lo que conduce a aquellos giros del pensamiento de Bruno que hacen aparecer su metafísica como *panteísmo* a ojos de su época y de la posteridad. Dilthey llámale el gran fundador del panteísmo moderno. La idea que el propio Bruno tiene de sí y de su doctrina no concuerda con esto. La negación de un principio divino trascendente y superior al mundo estaba lejos de él. Pero este ser en sí mismo, rigurosamente trascendente y absoluto, este Dios es para él un puro objeto de la adoración religiosa y de la veneración moral, no objeto del conocimiento filosófico. La teología (como teología "negativa") tiende a lo Uno suprarracional del Espíritu divino; la filoso-

fía, por el contrario, solo tiene que ver con Dios en tanto este se revela en el Universo como su *causa immanens* y su armonía. Para el concepto del *Universo* no se necesita de ningún principio exterior al mundo. Bruno se detiene en esta separación de las instancias, y no es maravilla que en sus obras se identifique de hecho las más de las veces el concepto de Dios con el de alma del mundo, sobre todo si se tiene en cuenta que los problemas de la oposición del bien y del mal en la realidad propenden a desaparecer para él totalmente bajo la intuición preponderante de la plenitud y belleza del Universo. Y es ya realmente un preludio de la filosofía panteísta de la identidad de Spinoza el que, continuando aquella teoría del Cusano sobre la coincidencia de los contrarios, también en el Universo, conciba Bruno los contrarios de la forma (alma del mundo) y la materia como coincidiendo en el conjunto del Universo, como representando meramente dos aspectos de la misma sustancia universal. Así vista, es la realidad material el cuerpo del alma divina del mundo; Dios es la unidad y la vida de la Naturaleza. El concepto, tomado del averroísmo por Bruno, de la *natura naturans,* de la Naturaleza creante y creadora (el alma divina del mundo), en oposición a la *natura naturata* (la realidad como conjunto de las cosas). ajusta bien con ello. La vena naturalista que hay en esta metafísica del italiano, originariamente determinada y dotada de alas por Cusano, le impulsa a una concepción del Universo que con frecuencia se acerca bastante al perfecto panteísmo del Pórtico antiguo. En este aspecto es su contemporáneo Campanella quien en su metafísica ha dado expresión de un modo mucho más enérgico a los motivos idealistas y espiritualistas de la idea cristiana del Universo y de su teísmo de la personalidad, a pesar de cuanto subraya, siguiendo igual dirección, la inmanencia de lo Divino en toda realidad.

b) *La infinitud del Universo.*—En las obras *De l'infinito, universo e mondi* y *De immenso et innumerabilibus* (esta última es una refundición de la primera), ha expuesto Bruno con arrebatador entusiasmo la teoría de la infinitud de Cusano y la ha defendido contra el finitismo aristotélico medieval, apoyándose en la revolución de la idea astronómica del mundo producida entre uno y otro por Copérnico. También en

este punto se une en Bruno el prístino motivo surgido de aquella metafísica religiosa de la infinitud (la realización y revelación de la potencia infinita en el Universo exige la infinitud espacial, temporal y numérica de este) con ejemplos del naturalismo antiguo: con la teoría de Demócrito y Lucrecio sobre la infinitud de los mundos compuestos de átomos sin número y movidos hasta una eternidad. Mientras que Copérnico y el mismo Keplero creen en la finitud del mundo en el espacio, y también Galileo vacila, está Bruno plenamente convencido de su infinitud real. Un espacio vacío más allá de un mundo cerrado y finito es para él inconcebible; Bruno concibe la realidad misma del espacio como la extensión de una fuerza infinita. El espacio tiene que ser, por tanto, infinito, a fin de que puedan realizarse en su extensión las innúmeras posibilidades de Naturaleza, cuerpos, entes, grados. Con la posición central de la Tierra viénense también abajo para él todas las teorías de las esferas celestes cerradas y moviéndose en círculo cerrado; y como el Universo es homogéneo en todas sus partes y es una conexión unitaria y continua de armonía creadora, hay también doquiera que se vaya en el espacio infinito, en todos los cuerpos celestes y en todos los parajes y sistemas del Universo, vida, plenitud de formas, alma y espíritu.

c) *Las mónadas.*—También el motivo individualista de la metafísica de Nicolás (y Paracelso) se continúa en Bruno. Frente al máximo del Universo divino tórnase en creciente medida para Bruno problema el "mínimo", el elemento singular, indivisible e inmutable de toda composición. Tendencias atomísticas de la filosofía natural interfieren con las teorías individualistas de las almas (como contracciones independientes y en cada caso *sui generis* de la fuerza jamás repetida de la *monás* divina) y de las criaturas en general. Agréganse intentos filosófico-matemáticos de concebir constituído el continuo del espacio por principios de unidad discretos (Geometría de los indivisibles). Asi nace la teoría de Bruno *de triplici minimo,* de la fuerza generatriz de unidades o mónadas independientes en lo geométrico, lo físico y lo metafísico. La génesis matemática, partiendo de comienzos infinitesimales, el dinamismo atómico de la física (en que las fuerzas y los centros

de fuerza son entendidos a su vez de un modo vitalista y psiquista, como en todos los filósofos naturales de aquel tiempo) y el motivo (robustecido por el ejemplo de Paracelso) de la unidad viva evolutiva del alma individual indestructible e inmortal tienden a fundirse en el concepto de la "mónada" como elemento de todo lo real. La plenitud y la armonía del Universo nacen de las infinitas combinaciones y evoluciones de estas mónadas. En sus acciones recíprocas (atracciones y repulsiones), en sus ordenaciones y superordenaciones (organización), constitúyese todo proceso y toda conexión universal. Indivisible, o sea indestructible, es cada una; reviviscencia y muerte son solo un despliegue o una contracción de la unidad de fuerza y vida, en sí imperecedera.

También para Bruno se alza en medio de esta tendencia plenalista e individualista la cuestión de la unidad del mundo. Fúndala, como Nicolás, en el principio de la armonía. Pero también aquí se atropellan ideas que empujan hacia el monismo panteísta. El alma del mundo (el principio vital creador de la armonía) es *monás monadum;* en su vida unitaria son las distintas mónadas como los miembros del organismo en su unidad vital. Vistos desde este punto, son los seres individuales simples *circonstanzie* de la una y verdadera sustancia universal; no son sustancias particulares, sino la sustancia divina en lo particular. "El todo es, en cuanto a la sustancia, Uno."

III

Los sistemas constructivos del racionalismo

La primera floración general de la metafísica moderna llega con el siglo XVII. Una soberbia serie de grandes sistemas desarróllase en pocos decenios, decidiendo de toda la metafísica posterior en Europa entera. En inmediata vecindad y sucesión, dependencia y hostilidad al par, levántanse sobre las discusiones de las tradiciones y escuelas las cumbres de unas construcciones del ser sumamente peculiares y originales. A través de personalidades singulares, que al par han venido a ser ilustres representantes de las naciones europeas y de su total cultura espiritual, desarróllanse las nuevas ideas del mundo hasta llegar a formar construcciones sistemáticas que pretenden, cada una para sí, una absoluta evidencia e intangibilidad. El grupo más importante en este conjunto es el que constituyen los sistemas del *racionalismo* continental.

Este término, tal como se le aplica habitualmente, parece elegido partiendo no tanto desde puntos de vista metafísicos como desde puntos de vista gnoseológicos y metodológicos. Así, la división usual de los tratados opone a los sistemas del racionalismo continental la evolución del *empirismo* inglés desde Bacon, pasando por Locke, hasta Hunle. Esto implica un grave desconocimiento de la filosofía inglesa en su labor metafísica. Al ser tomados solo dichos psicólogos y críticos del conocimiento como pensadores típicos de la tierra inglesa, vense

a una luz demasiado parcial pensadores sistemáticos como Hobbes o Berkeley (que nos hemos habituado a incluir en el conjunto de aquella línea evolutiva), y se dejan completamente a un lado, si es posible, otros, como los platónicos de la escuela de Cambridge. En realidad, también la Inglaterra del siglo XVII está llena de las grandes discusiones metafísicas, y los sistemas de Hobbes y More, de Cudworth y Berkeley, hállanse en una profunda conexión material con la metafísica de los pensadores continentales. Hay que considerar como un urgente *desideratum* de la investigación histórico-filosófica la crítica seria y el estudio a fondo de este lado metafísico de la filosofía inglesa, como un peculiar grupo de sistemas destacados del continente por condiciones especiales dentro de la metafísica del siglo XVII.

En medio de toda su divergencia en cuanto al contenido de las convicciones que los forman, es común a las principales construcciones ideológicas del continente este rasgo: intentan, cada una a su modo, concebir la totalidad del ser como un sistema continuo de conexiones, dependencias, correspondencias necesarias. Para el acaso, el desorden, los saltos, la arbitrariedad, o para desnudos hechos desligados, no habría espacio en ningún paraje de la realidad. Todo lo que es y sucede tiene sus razones de ser, hállase en unívoca conexión cordinal y condicional con otro ser, y todas las razones de ser remontan a uno o pocos principios supremos de intrínseca necesidad. Sobre la especie de que sean estas razones de ser y estas conexiones condicionales —si lógicas, causales o teológicas—, en esto diferénciase ya las concepciones sistemáticas; común les es la convicción de que su tejido es igualmente tupido en todos sus puntos, de que no hay realidad que pueda sustraerse a esta sistemática de ordenación universal.

El impulso originario y permanente que lleva a esta interpretación del ser dimana de la formidable revolución por que pasa el *concepto de Naturaleza* en la nueva ciencia matemática de la Naturaleza. Todos los pensadores de este grupo pisan en el terreno de esta, toman parte en su desarrollo con apasionado interés o colaboración activa e interpretan su método y sus supuestos ontológicos de un modo muy determinado. La Naturaleza ya no es para ellos una multitud inabarcable de

cosas y acontecimientos que, situados en una conexión de vida simpatética y misteriosa u organizados en un orden gradual de formas finales, solo pueden ser aprehendidos por nosotros descriptivamente según sus tipos generales, sino que es un sistema según leyes. Toda cosa y todo movimiento hállanse inmersos en unívocas conexiones condicionales, de las que dependen su existencia y su esencia en absoluto y hasta lo más pequeño y aparentemente más casual. Conocer la Naturaleza significa descubrir las leyes de sus conexiones condicionales, como relaciones matemáticas exactas y reconstruir unívocamente, partiendo de estas, todo lo que hay de individual en aquella, así como dentro de la matemática pura se construye cada figura mediante sus fundamentos elementales. Los sistemas ideales de las disciplinas matemáticas (por ejemplo, el edificio de la geometría euclidiana, construído sobre la base de escasos axiomas, postulados y definiciones) son los que deben dar el ejemplo para toda interpretación científica de las cosas. La particularidad de la referencia a la *realidad*, que diferencia metódicamente incluso a la más exacta ciencia natural de las construcciones puramente *ideales* de las disciplinas matemáticas, queda por completo en último término para este modo de considerar. El sistema de leyes de la Naturaleza real es asimilado íntegramente a la conexión ordinal ideal de la matemática. La Naturaleza parece un ensamblado de puros principios ideales; por eso está la ciencia en situación de construir la realidad, una vez ganados los principios.

El *pathos* de este concepto de la Naturaleza y la certidumbre del éxito del pensamiento constructivo transmítense de la nueva ciencia y de la exigencia filosófica de una "ciencia universal" semejante a la metafísica. Toda realidad, el ser en general, es un ensamblado de principios que llevan en sí su intrínseca necesidad y determinación esencial y cuyos entrecruzamientos dan por resultado una conexión ordinal infinitamente variada y repleta, sin solución de continuidad. Lo que el sistema del ser espacial muestra en lo particular y meramente abstracto al geómetra, eso muestra el sistema del Universo al filósofo en lo universal e infinitamente concreto. Un *pathos* religioso enlázase con aquel impulso dimanante del concepto de Naturaleza: el hallarse el origen de todo ser, incluso el de

la materia y el de todo lo individual, en la Razón divina una, requiere un orden universal e infinito y una armonía inquebrantada de las razones de ser. La racionalidad ontológica de todo lo real (sistemas de "razones" de ser y de necesidades) aparece como una consecuencia esencial del hallarse el origen de todas las cosas en el unitario y supremo principio espiritual. Dios es el gran matemático, cuyos cálculos y construcciones representan el sistema del Universo. Todo lo real, sin excepción, es racio-ideal; así como el gran libro de la Naturaleza está escrito (según Galileo) en letras matemáticas. La belleza y el valor, la verdadera perfección de todo lo real, consisten en esta racionalidad, en esta armonía de condiciones necesarias.

Una consecuencia tan solo de este concepto del ser es el *racionalismo* metodológico y gnoseológico de estos pensadores. Es para ellos evidente que todo conocimiento tiene que basarse en las intelecciones necesarias de la "razón", que toda ciencia tiene que aspirar a la sistematización deductiva. La metafísica ante todo, la *prima philosofia* y la base de la "ciencia universal", debe engendrar un sistema rigurosamente cerrado, que edifique en todas partes sobre la evidencia absoluta y las necesidades intelectuales. Ha de aprehender los principios últimos del ser y las "naturalezas simples" absolutamente, las esencias ontológicas fundamentales, y ha de construir sintéticamente con ellas la realidad en sus grandes rasgos. No se duda de que estas esencias últimas del ser sean asequibles a la razón finita, de que sean por sí solas perfectamente inteligibles (e incluso las más inteligibles de todas las verdades) y se den en limitado y abarcable número y orden. Diríamos que su ser es concebido atomísticamente: cada una tiene existencia por sí y puede ser comprendida por sí, al igual de las letras del alfabeto, que se reunen luego en los complejos de las palabras y las frases. La construcción de la realidad efectúase mediante composición combinatoria de estos elementos fundamentales rígidos, por decirlo así, en complejos. El modelo es siempre el tratado de Euclides, con su ensamblaje de los escasos axiomas en los teoremas innúmeros. Exponer la metafísica incluso exteriormente de este modo (*more geometrico*) es intento que se repite una y otra vez. Todo conocimiento se explica partiendo

de la exactitud de las deducciones matemáticas; la seguridad inmanente de la construcción conviértese en el patrón para medir el concepto del conocimiento en general. La metafísica, en cuanto es el conocimiento más alto del ser, tiene que ofrecer también la más alta seguridad en la construcción; tiene que ser un sistema deductivo. La idea de que ha de habérselas con la *realidad* en un sentido infinitamente más grave aún que la ciencia matemática de la Naturaleza, y justamente con lo irracional de lo real, en oposición a toda la racionalidad de los sistemas ideales; esta idea esfúmase totalmente. La convicción de la verdad absoluta de sus tesis fundamentales, propia de todo metafísico creador, es interpretada por cada uno de estos pensadores, por lo que se refiere a sí mismo, como pura y cuasimatemática evidencia y necesidad en las consecuencias de sus tesis ontológicas fundamentales. No quieren ellos formular hipótesis supremas, a base de una ojeada universal echada sobre las esferas del ser y los resultados de las ciencias, sino el sistema de la verdad inteligible en sí mismo y que se organiza por sí solo partiendo de certidumbres supremas. Los puntos de que parten las experiencias en todas las esferas de la realidad, sobre las cuales pisan en verdad todos ellos, esfúmanse completamente para su propia conciencia. Con una rudeza muy particular, desarrolla, pues, cada uno de estos grandes pensadores del racionalismo el "dogmatismo" de su sistema del ser.

1. Descartes

A) *El concepto mecanicista de la Naturaleza y la sustancia corpórea*

Descartes es el primer filósofo de la Edad Moderna que ha dogmatizado y ensanchado la posición metódica de la nueva ciencia hasta hacer de ella una completa metafísica de la Naturaleza. En esta esfera es donde, ante todo, se desarrolla su racionalismo ontológico. Las cualidades de las cosas que nos son dadas en la experiencia externa, sus fuerzas secretas, las formas y los fines a que tienden, todo esto escápase a todo conocimiento "claro y distinto"; por ende, no existe. Real y

ónticamente constitutivas en sí son solo las determinaciones cuantitativo-matemáticas de los cuerpos con todos los movimientos espaciales de estos. Todo lo cualitativo es reducible a ocultos procesos de movimientos de corpúsculos. Toda alegación de consideraciones finalistas es un yerro fundamental. La Naturaleza corpórea entera es un gran mecanismo. Su grandiosidad no radica en recónditas armonías o en la varia copia de las formas, sino en la absoluta regularidad y constancia del funcionamiento. El gran mérito de este nuevo sesgo reside ante todo en la aclaración del concepto de la materia y del devenir material (físico). Ahora, por fin, es cuando la "materia" se desprende totalmente de la problemática correlación con el concepto de la "forma" y se define como lo persistente en el espacio. Ahora, por fin, es cuando se eliminan por principio todos los agentes de movimiento psíquicos, las fuerzas mágico-psíquicas de los cuerpos móviles, las inteligencias motrices de astros, el alma del mundo, y se reduce todo proceso del mundo corpóreo a transmisiones mecánicas de movimiento determinadas por leyes rigurosas. La Naturaleza, como totalidad del ser material, tórnase un sistema independiente que se constituye según leyes propias, racionalmente aprehensibles, dentro de cada una de sus formas individuales. La explicación de todos los sucesos de la Naturaleza por medio de relaciones materiales de causalidad es la única adecuada.

Pero el racionalismo impulsa en seguida a sentar tesis sumamente extremadas. También el ser orgánico debe explicarse de un modo puramente mecánico. Descartes no tiene bastante con la importante exigencia metódica de promover también en la fisiología la investigación de los procesos mecánicos, sino que, como solo el mecanismo ofrece un ser y un devenir absolutamente racionales, también los cuerpos orgánicos tienen que ser en el fondo puros mecanismos. Todos los contenidos y leyes de la Naturaleza son violentamente reducidos al tipo fundamental único y racional. La brava lucha contra los "espíritus vitales", psicoides de la anterior filosofía natural, conduce a la negación del carácter específico de la vida en general. Los animales mismos, incluso los superiores, a juzgar por la apariencia externa dotados, como nosotros, de sensación y de voluntad impulsiva, son puros mecanismos. El *pathos* de domi-

nación de la Naturaleza que se difunde en la Edad Moderna enlázase con el interés teorético por lo racional. La Naturaleza entera, sometida al hombre, una mera materia para su acción; y los seres vivos no deben ser exceptuados. Si los animales no fuesen meros autómatas (altamente complicados), si tuviesen reales movimientos psíquicos, qué falta de razón tendría el hombre frente a ellos.

Otro extremo de la racionalización: no solo se destierran del concepto de materia las misteriosas fuerzas psicogéneas, sino todo principio de fuerza en general. Tórnase dogma metafísico la posición metódica de la nueva ciencia: no preguntar por las fuerzas y sustancias de los fenómenos naturales, sino por las conexiones condicionales y sus relaciones matemáticas. No *hay* fuerzas, no *hay* otra sustancia de lo corpóreo que la cantidad matemática de lo espacial en la figura y el movimiento. El racionalismo de Descartes no está contento con haber reducido todo proceso natural a un proceso físico, todo lo físico a algo mecánico; necesita, además, reducir lo mecánico a lo matemático. La materia y el espacio serían idénticos. El atributo esencial de la extensión espacial, que se ha tornado constitutivo para el nuevo concepto de la materia, ha de significar al mismo tiempo para él la única propiedad óntica de esta e incluso su mismo ser sustancial. Los movimientos mecánicos son solo determinaciones modales en el ser del continuo espacial. La materia es en sí una masa absolutamente pasiva, muerta, inerte, de extensión infinitamente divisible, organizada accidentalmente y diferenciada en cuerpos individuales cambiantes por medio de movimientos. Por consiguiente, la "sustancia" corpórea es una; en la Naturaleza rige el principio eurístico: lo individual es siempre una mera particularización pasajera de todo uno. Los llamados cuerpos (también los organismos) son solo *modi* de la *res extensa* sustancial una, como en el terreno de la geometría euclidiana son todas las figuras meras modificaciones y particularizaciones accidentales del espacio uno.

B) *La sustancia psíquica y el pluralismo*

La aclaración del concepto de materia va mano a mano con una nueva concepción de lo *psíquico*, que ha sido de la mayor trascendencia para toda la metafísica de la Edad Moderna. El "alma" es totalmente arrancada por Descartes a las conexiones en que este concepto se hallaba enredado desde antiguo: el movimiento ordenado, el principio impulsor del organismo, la unidad vital del cosmos (el alma del mundo), todo esto son asuntos que ahora resultan eliminados. Conciernen al ser externo, extenso, material, y allí es donde son despachados. La existencia de un peculiar ser de lo psíquico solo se nos descubre en la *conciencia del yo (cogito sum)*, en el inmediato saber de sí que tiene el yo, en la pura intimidad del sujeto. Y solo aquí cabe encontrar un "alma". El principio agustiniano-medieval de la certeza, que el alma tiene de sí, conduce en su renovación cartesiana a una distinción, independiente de los intereses religiosos, entre el carácter específico de todo ser dado para sí mismo, en la conciencia de sí mismo, en la experiencia *interna*, y todo ser externo del mundo corpóreo. La total heterogeneidad de las dos clases de datos es reconocida de una vez para siempre y arrancada a los conceptos mixtos anteriores. Una nueva base queda dada para toda metafísica del yo, de lo psíquico y espiritual. La esencial egocentricidad de todo ser psíquico, la espontaneidad del yo, como punto de partida de los actos, la actualidad sistemática son puestas de relieve en su oposición a la extensión y la ilimitada divisibilidad de todo ser corpóreo, como a la pasividad y rigidez de la materia.

También aquí impulsa el racionalismo a sostener arriesgadas exageraciones. Así como la materia extensa no sería nada más que esto, extensión, de análogo modo lo psíquico, que me es inmediatamente accesible a la luz actual de la conciencia, no sería nada más que esto: conciencia. Al lado de la racionalidad matemática sitúase para Descartes, como análoga a ella (aunque en el fondo sea muy diferente de ella), la "claridad" y distinción" de la presencia intuitiva de lo psíquico para sí mismo. En obsequio a la clara e inequívoca delimitación de

lo psíquico y lo físico, niégase, como en esto toda "fuerza", en aquello todo lo inconsciente, o ignorado, o incognoscible, del ser de la propia alma. Más aún. La intuición profunda de la heterogeneidad de lo psíquico frente a todos los datos psíquicos hace brotar la tesis de una dualidad de sustancias o especies de la sustancia, que serían en su esencia independientes una de otra. Lo que se presenta al *conocimiento* de un modo tan radicalmente diverso (de tal suerte que yo puedo, por ejemplo, tener conciencia de pensamientos y designios puramente espirituales, sin mezcla de nada corporal y sensible), tiene que poseer también ontológicamente plena independencia y separabilidad. No solo la sustancia material puede existir sin fuerzas psíquicas, sino que tampoco la sustancia psíquica está ligada a un fundamento corporal. La simplificación racionalista enlázase aquí con la antigua tendencia religiosa del platonismo al afirmar que el alma es, en su ser originario, extraña al cuerpo. Un nuevo dualismo, independiente de todo lo religioso, se añade al antiguo: puramente en cuanto sustancias de la realidad dadas y directamente aprehensibles en todas sus funciones, mostraríanse lo físico y lo psíquico como independientes entre sí en su ser esencial. El ser psíquico no solo es, según esto, de otra especie y súbdito de leyes propias con respecto al ser material, sino que además no necesitaría de este ser como base de su realidad.

La organización del mundo de lo psíquico es en Descartes perfectamente diversa de la del ser material. Aquí impera el *pluralismo.* Cada yo individual muéstrase, en la presencia para sí mismo de la conciencia interna, como una sustancia peculiar indivisible, una *res cogitans.* La inmortalidad es en estas unidades, pues, una necesidad evidente, dada con su estructura ontológica: solamente lo divisible está sometido a la destrucción natural. Así como en medio de todo el flujo de los acontecimientos persiste sustancialmente la *res extensa* una, de igual modo sobreviven todas las *res cogitantes* individuales a todas las influencias e injerencias. Si era fácil para un concepto anterior del alma y el espíritu buscar la organización individualizadora de este mundo, ante todo en la unión con los cuerpos materialmente particularizados, por el contrario, para Descartes, que parte de la conciencia individual del yo y de la espon-

taneidad del yo pensante, es fundamental admitir dentro de la esfera de lo espiritual una multitud originaria de sustancias. Es particularmente la veta del voluntarismo que hay en su concepto del ser psíquico (a pesar de todo el intelectualismo de la fórmula inicial: *res cogitans)* lo que le hace un pluralista, frente a todos los representantes de una unidad sustancial del intelecto, anterior y superior a las distinciones solo modales de los entes racionales.

C) *El dualismo*

Figura entre los grandes méritos de la metafísica cartesiana el haber destacado la esencial diferencia existente entre fundamentales especies del ser, con estructura ontológica radicalmente diversa en sus leyes y modos de acción radicalmente diversos (y esto puramente en el terreno de lo natural, de lo dado empíricamente, y no solo en la complicación de los problemas de lo sensible y lo suprasensible). El hecho de que redujese las especies del ser a dos, y por una parte quisiera abolir la distinción entre los cuerpos inorgánicos y los orgánicos, mientras por otra parte reparaba poco en la profunda diversidad imperante entre las leyes de lo psíquico y de lo espiritual (o noético), este hecho entra en la cuenta de su tendencia a la simplificación racionalista. La consecuencia, empero, es que la destacada dualidad de la extensión y la conciencia se agudiza hasta llegar a la dualidad de especies opuestas de sustancias, a una separación absoluta dentro de la realidad, al crudo dualismo.

En la esfera ontológica general, este dualismo de gran estilo ha sido el impulso para llegar a nuevas concepciones sistemáticas, a soluciones monistas. Su verdadera flaqueza y dificultad reside en el terreno de la *Antropología.* Ya pueden las dos sustancias de la realidad constituir dos reinos independientes dentro del Universo; en un punto entran en contacto: en el hombre, que al par es alma y cuerpo. Pero el hombre, con toda la dualidad de direcciones de la experiencia del sentido externo y el interno, tiene original e imborrable conciencia de su propia unidad vital psicofísica. Si hay exigencias y vivencias ético-religiosas que le fuerzan a pensarse como perteneciente

al par a "dos mundos", su existencia natural efectiva es una existencia unitaria y no rota en dos naturalezas. Y si es menester hablar de sustancia, es este todo de vida que transcurre unitario e indivisible en el crecimiento y la vejez, la enfermedad y la muerte, lo que así debería llamarse.

Descartes ha visto bien el problema. Partiendo de la nueva intuición de la esencial heterogeneidad de los datos psíquicos y físicos, tiene el problema una importancia muy distinta de la que tenían las cuestiones medievales acerca de la unidad sustancial del hombre y el "vínculo" entre el alma y el cuerpo. Partiendo de aquella teoría de la sustancia, racionalmente simplificada, parece por completo imposible toda solución. El cuerpo, una pura máquina (como en el animal), encajada en los mecanismos ciegos, cerrados y autónomos de la Naturaleza; el alma, una unidad individual espontánea, no necesitada para sus actos puros de energías ni condiciones corporales algunas, actuante de un modo consciente y finalista, explicable teleológicamente en su ser todo y su interna organización; y, sin embargo, una unidad peculiar y cuasisustancial de ambos, una percepción psíquica de lo recibido en los órganos sensibles corporales, un influjo de lo psíquicamente intuído y querido en acciones reales y en transformaciones de la realidad externa... Una tercera especie de ser parece que se debe añadir a las dos sustancias.

Descartes concede que aquí ya no nos ayuda a seguir adelante un conocimiento "claro y distinto"; hállase en el límite, en el extremo de su racionalismo. La idea acerca de la unión del alma y el cuerpo a que se atiene está llena de dificultades. Pues la *acción causal* del alma sobre el cuerpo, y a la inversa, compadécese malamente con el nuevo concepto de la Naturaleza, que hace de esta un sistema mecánico cerrado y con el concepto exacto de la causalidad, fundado en el anterior. ¿Cómo concebir, además, una transmisión de acciones reales entre especies del ser de tal suerte heterogéneas (lo puramente íntimo, inespacial, consciente y lo espacialmente extenso y móvil)? En realidad, vese Descartes empujado en este punto a hacer una arriesgada asimilación de lo psíquico con lo material; el alma tendría su "asiento" en un lugar muy determinado del cuerpo espacial (la glándula pineal); en este punto

del espacio es donde ella sufre las influencias "de fuera" y actúa por su parte sobre el cerebro y por medio de este sobre el cuerpo y el mundo exterior. Con el cuerpo a que pertenece muévese el alma en el espacio (y esto significa para Descartes en el ser material, pues el espacio es la materia). Así surge ya en Descartes, en un todo contra la voluntad fundamental de su sistema, la inclinación a subordinar de algún modo el ser espiritual inextensivo-íntimo, a la naturaleza espacial *. Y finalmente: ¿puede la causalidad psicofísica, una vez admitida, hacer comprensible la intimidad de la conexión entre el alma y el cuerpo? ¿No es la unidad del ritmo de la vida y el carácter inmediato con que se expresa y exterioriza lo psíquico en lo corporal, anterior y superior a todo enlace de cosas distintas por medio de relaciones causales?

Los conceptos con que Descartes intenta la solución son de toda evidencia insuficientes. Pero el enorme mérito del filósofo resulta indiscutible: justamente con su exageración racionalista ha hecho tan incisiva la importancia del problema psicofísico, la profunda irracionalidad que hay ya en la mera existencia natural del hombre como unidad de vida, que a cada momento experimenta por sí misma de dos modos completamente diversos dos realidades absolutamente heterogéneas, que desde entonces ha entrado para siempre la cuestión en el círculo de los más altos problemas metafísicos. No solo los demás sistemas del siglo XVII están determinados centralísimamente por la voluntad de dar solución racional a la nueva cuestión planteada del alma y el cuerpo, sino que también la metafísica posterior del idealismo alemán y del siglo XIX lucha en todas partes por reconquistar la unidad del hombre más allá de la innegable dualidad de los modos y las esferas de la experiencia.

D) *La sustancia finita y la infinita. El teísmo de Descartes*

La metafísica de Descartes no se detiene en la dualidad de las sustancias que forman parte del Universo. Con la certeza originaria del *cogito sum* está para él inseparablemente unido

* Cfr. sobre este punto el ensayo del autor "*Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit*". *Philos. Anzeiger*, Bd I, 1925, páginas 10 y ss.

el saber de la *sustancia infinita.* No hay conciencia de un yo sin conciencia de Dios, pues en cuanto que todo yo tiene evidente conciencia de sí mismo como un "pensar" esencialmente limitado e imperfecto, descúbrese en el mismo acto indivisible de intuición inmediata, como destacándose, por decirlo así, sobre el fondo de un pensar ilimitado, absolutamente perfecto. El ser de lo Absoluto es para nosotros más cierto que el ser del Universo, más cierto incluso que la existencia del propio yo.

El supuesto ontológico general que hay en esta convicción fundamental para Descartes (como, por lo demás, para otros muchos pensadores de su siglo) es el primado óntico de lo infinito sobre lo finito. En el destacar el carácter positivo del concepto de infinitud (de lo infinito actual), como en la convicción de su racionalidad (la idea "más clara"), es Descartes el digno continuador de las intenciones de Cusano. Las sustancias finitas solo son comprensibles partiendo de una limitación y negación del concepto del ser infinito. En sentido propio y verdadero, solo Dios es "sustancia" *(res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum);* las sustancias finitas son, sin duda, ónticamente dependientes entre sí, pero no frente a lo Infinito-Absoluto. No obstante, concédeles Descartes el título de la sustancialidad (derivada). Dios y los seres del Universo están en relativa independencia mutua en cuanto a su entidad y a su existencia. El concepto cartesiano de Dios y el Universo es el *teísmo* cristiano, sin mezcla alguna de tendencias panteístas. Ya en ello se revela que este Ser absoluto, antepuesto a toda dualidad de las sustancias finitas, solo se define por un atributo esencial, mediante su potencialidad hasta lo infinito: *res cogitans infinita.* Descartes está convencido, con la Escolástica, de que entre el ser espiritual y el corporal impera una relación gradual de perfección y realidad: lo extenso-divisible no es susceptible de remontarse al absolutismo del *ens perfectissimum et realissimum,* ni siquiera mediante el reconocimiento de su infinitud (extensiva). Así están frente a frente, en ruda separación, Dios y el Universo corpóreo *(res extensa);* en la sustancia infinita no hay ningún momento de extensión; y para explicar el tránsito a lo extenso finito solo hay la apelación al acto de la creación. Descartes no intenta el

menor esfuerzo para que en este punto se haga el racionalista, que hay en él, el señor del teísta. Justamente su nuevo concepto de la Naturaleza, que había abolido no menos la conexión sistemática teológica de Dios y el mundo existente en el aristotelismo de la Escolástica (el "primer motor"), que todas las ideas acerca del alma del mundo, dábale la más clara base para la rigurosa trascendencia teísta. El orden del Universo, rigurosamente encerrado en sí mismo, refleja, sí, el brillo de la Divinidad —en su infinitud extensiva, por ejemplo, que se da necesariamente con la identidad del espacio y la materia, o en la infrangibilidad de sus leyes: la ley de la conservación de la cantidad de movimiento es expresión de que Dios no solo es inmutable en sí mismo, sino también de que obra del modo más constante y más inmutable—; pero Descartes se queda puramente en la oposición de la sustancia creada a la increada. Ahora bien, la imposibilidad de considerar también las *res cogitantes finitae* como simples *modi* del pensamiento infinito de Dios, es para Descartes un resultado inmediato de su definición de lo espiritual-psíquico por medio de la conciencia y de la conciencia del yo. Mis actos de pensamiento y voluntad son *modi* de mi yo; pero mi yo, vivido por mí, no puede ser concebido, a pesar de su finitud, como un simple *modus* en la conciencia que Dios tiene de sí. En el reino de lo psíquico álzase la persona frente a la persona.

E) *La metafísica del espíritu: voluntad y libertad*

El momento nuclear de la independenicia cuasi-sustancial de la *res cogitans* finita es, según Descartes, el libre albedrío. El intelecto humano, pasivo y limitado, extendido en una suma de ideas, pudiera ser considerado aún como una mera limitación de la *cogitatio infinita.* Pero la voluntad esencialmente espontánea y activa, que posee una facultad ilimitada y creadora de resolverse absolutamente por sí misma frente a todos los objetos e ideas, que se ofrecen, y de extenderse a todo lo que le puede ser alguna vez ofrecido (por ejemplo, por la voluntad divina), no admite semejante interpretación. Por difícil que sea de pensar plenamente el concepto de una "libertad creada" (o sea, de un ente dependiente sustancial y creador

espontáneo), es necesario forjarlo. Si nosotros somos entes con voluntad, como nos lo muestra evidentemente la conciencia de nosotros mismos, corresponde también la libertad e infinitud esencial a toda voluntad, que es signo inmediato de nuestro origen divino (una íntima infinitud intensiva en medio de lo finito), y a la vez garantía de nuestra íntima independencia y espontaneidad.

Partiendo del núcleo volitivo, interpreta Descartes también la sustancia espiritual absoluta. Tan puramente hay que concebir a Dios como voluntad creadora y la infinitud de su ser como una infinitud intensiva de poder, que ni siquiera las ideas y verdades "eternas" deben significar nada independiente y paralelo a las posiciones de la voluntad o anterior a ellas. Todos estos contenidos, leyes, formas esenciales, son simple producto y posición de la subjetividad espontánea absoluta. Dios es el creador de las esencias como de las existencias; la voluntad absoluta no está ligada (como la finita) a posibilidades, verdades y valores previamente dados. La libertad divina es indiferencia absoluta e infinita. En este orden de cosas entra también el término de *causa sui*, que Descartes introduce para designar la sustancia infinita. La expresión negativa de la independencia del ser (aseidad) es completada expresamente mediante la idea positiva de un espontáneo ponerse a sí mismo. El voluntarismo metafísico de Descartes anticipa aquí, como idealismo absoluto de la libertad y de la subjetividad creadora, conceptos fundamentales del sistema de Fichte.

2. El ocasionalismo

La problemática del dualismo cartesiano fue más allá de él. A Descartes sigue inmediatamente una serie de pensadores, cuyos intentos peculiares del desarrollo del cartesianismo no son propiamente de significación duradera por las soluciones positivas que ofrecen, pero cuyos puntos de partida pueden ser instructivos para nosotros. Denomínaseles ocasionalistas, por el concepto que se desliza por obra suya en lugar del influjo causal inmediato de las sustancias: la *causa occasionalis*. Desde Clauberg hasta Geulincx (el más significado de este

grupo), pasando por De la Forge y Cordemoy, desarróllase con una cierta continuidad la idea indicada por este término. Una expresión particularmente interesante encuéntrala en seguida en Malebranche; pero este pensador es demasiado importante, también en otras direcciones de la sistemática metafísica, para que se le pueda incluir totalmente en la misma serie.

Con más rigor todavía que en Descartes se expresa en ella la absoluta heterogeneidad de las dos esferas del ser, que solo entran en contacto con el hombre, y como justa consecuencia también la incomprensibilidad de una acción causal recíproca en este lugar de cruzamiento. Las influencias causales no suponen en modo alguno ciertamente una homogeneidad perfecta entre los miembros de la relación. Pero allí donde dos cosas son *toto genere* realmente diversas, donde no se logra encontrar un solo rasgo esencial común a ellas, pierde totalmente la idea de causalidad el sentido que en otros casos tiene: hacernos comprensible, inteligible, el brotar unos acontecimientos de otros. En el caso presente solo nos queda la desnuda experiencia de las dependencias, sin el menor saber del cómo o el porqué de las mismas. Ni siquiera conocemos leyes, ordenaciones condicionales, racionalmente fundamentales, válidas una y otra vez, de la conexión psicofísica. Ni siquiera tenemos una verdadera conciencia inmediata (intuitiva) del tránsito. Vemos cómo nuestra voluntad puede conducir a resoluciones y pensamientos en el alma misma; pero su transitar al movimiento corporal (la *acción* voluntaria) jamás nos es dado realmente. Llevando a una exageración extrema el racionalismo cartesiano de la conciencia y la intuición, enuncia Geulincx este principio fundamental: *quod non nescis quomodo fiat, id non facis.* Si no hay en la conciencia un saber del tránsito de la acción a lo corpóreo, tampoco puede haber este tránsito mismo. Ni De la Forge, ni Geulincx pueden conformarse en modo alguno con la idea naturalista y espacial de la residencia del alma en un punto determinado del cerebro, desde donde opera y padece movimientos. Si ha de mantenerse realmente la dualidad de las sustancias (y en ello no vacilan estos pensadores) es necesario abolir la acción recíproca o bien entenderla de un modo totalmente distinto del modo en que se toma en otros casos la causalidad.

La solución consiste en recurrir a la sustancia divina interventora, de acuerdo con la significación fundamentalmente voluntarista que había adquirido en Descartes. La conexión efectiva enre el alma y el cuerpo no puede explicarse por la esencia de las sustancias, sino solo por la voluntad absolutamente positiva de Dios. (La conciencia de la irracionalidad de la conexión psicofísica impele en el terreno del racionalismo de las sustancias a buscar refugio en un irracionalismo de principio y sin trabas.) La libre voluntad creadora de Dios es la única causa "verdadera" de la unión entre lo que es en sí mismo absolutamente inconexo, y esto, así en el conjunto como en cada uno de los procesos. La excitación del órgano del sentido por los *movimientos* de la luz es solo *causa occasionalis* de la aparición de la *sensación* luminosa en el alma. El acto íntimo de la voluntad es solo causa ocasional del movimiento corporal querido, no el principio que lo llama realmente a la existencia.

Una serie de motivos concurren en esta idea paradójica (y no precisamente fecunda). Contra la ingenuidad de muchas teorías antiguas de la percepción, y apoyándose en el terreno del concepto cartesiano de la conciencia y de su teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, compréndese que ni las cosas mismas, ni sus imágenes, ni sus simples efectos entran de paseo, por decirlo así, en el alma, como si ésta fuese un espacio interior, sino que toda sensación representa una peculiar producción y actualización reactiva de contenidos psíquicos específicos en la concencia *con ocasión* de excitaciones corporales. Segunda cosa. El concepto geométrico que Descartes tiene de la materia, como una masa espacial absolutamente pasiva e inerte, tenía que buscar el único origen del movimiento productor de todas las particularizaciones de los cuerpos y de todas las obras de la Naturaleza en general, en la posición de la voluntad divina; las fuerzas materiales habían de quedar tan eliminadas como todos los factores de acción de carácter psíquico. Dentro de lo finito no había, pues, absolutamente ningún principio activo; la única causalidad de fuerza estaba localizada en el Espíritu infinito. Los ocasionalistas aprovechan gustosamente esta situación; un subrepticio espiritualismo (especialmente en Geulincx) háceles ver la "fuerza" y la "causa

verdadera", en general, solo en aquella esfera de la cual nos dan conocimiento las vivencias inmediatas de la actividad; la causalidad la entienden en último término solo como producción consciente de la voluntad. Dios, la fuente infinita de voluntad, es lo único verdaderamente operante; la materia muerta y pasiva no puede obrar.

Otro problema importante de este círculo de cuestiones les empuja en la misma dirección: el problema de la *causalidad transeúnte* (especialmente en De la Forge y Cordemoy). ¿Cómo puede "pasar" el movimiento de un cuerpo a otro, aun permaneciendo puramente en el dominio de lo corpóreo y mecánico? ¿Puede una propiedad desprenderse de una sustancia (ni siquiera de una cosa) y trasplantarse a otra? De hecho solo sabemos que en el choque cesa el movimiento de un cuerpo y empieza un movimiento del otro; conocemos la sucesión de ambos movimientos y su ley; pero no tenemos intuición alguna de un "paso". También aquí, pues, hay algo de aquella extrañeza de los miembros en la relación "causal"; la solución será aquí también que el movimiento impelente del primer cuerpo solo es causa ocasional de la iniciación del cambio de estado en el otro. En esta peculiar mezcla de matematicismo racionalista e irracionalismo voluntarista, disuélvese la causalidad percibida (y sin duda en modo alguno transparente para nosotros en su estructura real), en puras conexiones condicionales y dependencias funcionales sin potencias reales, por un lado, y en un principio de fuerza metafísico-espiritual y omnipotente, por el otro lado.

Finalmente, es una actitud religiosa determinada la que hace posible trasladar a la esfera espiritual esta nueva relación de la sustancia y la fuerza infinitas con la totalidad de las cosas y los movimientos finitos. Frente a la omnipotencia divina no es nada la voluntad finita; la actividad de Dios abraza todo su ser. ¿Son realmente los seres espirituales en la conexión de su mundo sustancias y verdaderas causas productoras? ¿No son, más bien, *modi* del Espíritu Uno, como nuestras representaciones cualesquiera son, no cosas independientes, sino modificaciones de una fuerza espiritual, o como (por comparación solo) las cosas singulares son simples *modi* del cuerpo del Universo, de la *res extensa?* (Geulincx). Todo el

orden del Universo, todo obrar unitivo entre almas, entre cuerpos y entre almas y cuerpos, tiene su origen en la unidad de la fuerza divina, que todo lo abarca, conserva y crea eternamente. Las "sustancias" finitas no tienen la fuerza que se les *adjudica*. Limítanse a suministrar *causas occasionales* del proceso del Universo.

Cuanto más progresa esta idea, evidentemente oriunda de actitudes religiosas y místicas, tanto más trata de ajustarse a las exigencias de la sistemática racionalista: en Geulincx —que era calvinista— toma el giro de la incesante y reiterada intervención de Dios "con ocasión" de cada proceso singular (por ejemplo, de mi acto de voluntad), a los fines de una regulación predeterminada del curso del Universo al modo de dos relojes construidos por el relojero más perfecto y puestos en hora de una vez para siempre (pero no unidos de un modo real y mecánico uno con otro). El funcionalismo ordinal viene a ser así el principio normativo de la contemplación pura del *Universo*. Pero por detrás de él y en su fondo vive el dinamismo de la voluntad creadora irracional. El irracionalismo brota de las mismas fuentes racionalistas; el resultado final es en Geulincx que Dios solo conoce todas las cosas desde dentro (Dios *sabe* precisamente cómo hace lo que hace; su obrar y su saber se identifican), mientras que nosotros solo aprehendemos las cosas bajo los *modi* de nuestro pensamiento, nunca en su propio en-sí.

Es claro que estas ideas llevan con intrínseca necesidad al panteísmo, y más especialmente en la dirección del acosmismo.

Lo que aparta aún de él no son siquiera en primer término las exigencias de independencia de los seres espirituales finitos (por ejemplo, la libertad de las personas finitas dentro de lo puramente psíquico, de los actos espontáneos de *intención*, a pesar de toda la sujeción de las *acciones* voluntarias dentro de la universal conexión de acción causal), aun cuando también estas importantes cuestiones desempeñen su papel e impidan que se tome con pleno rigor aquella analogía con los *modi* del cuerpo del Universo, como acontece más tarde con Spinoza. Sino que lo que obra en esta dirección es principalmente la índole opuesta del principio divino espiritual y voluntario a la realidad material. El realismo cartesiano del sistema rigurosa-

mente material y mecánico de la Naturaleza revélase como el más poderoso baluarte del teísmo en el terreno de una ontología que solo puede entender lo Absoluto e Infinito espiritualmente, como poder de una voluntad creadora. La extensión solo puede convenir al Ser divino "*eminenter*", pero en ningún sentido como su propia forma esencial. El mundo corpóreo es el resultado de una absoluta posición y exposición de la voluntad omnipotente. Cómo pueda suceder esto, sigue siendo el enigma de la creación, así como la coexistencia de la libertad del hombre con la predestinación de todas las cosas sigue siendo el enigma del orden del Universo. El irracionalismo de la voluntad es quien pronuncia la última palabra; el sistema deductivo del racionalismo no intenta dominarlo. A esto es Spinoza el primero que se ha decidido.

3. Malebranche

A) *El fundamento ocasionalista*

El dualismo, desde otro punto de vista, el trialismo de la ontología cartesiana de las sustancias enlázase también en Malebranche con la localización de toda realidad dinámica en el principio espiritual absoluto e infinito. La imposibilidad de que los cuerpos tengan en sí ninguna clase de fuerza activa aparece como una consecuencia necesaria de su pura materialidad, tan apartada de todo lo psíquico. Los cuerpos solo podrían ser sustancias activas, capaces de producir efectos, en el caso de que tuviesen representaciones y tendencias —tal es la convicción que Malebranche comparte con la mayoría de los pensadores de su tiempo. La "fuerza" es para ellos un principio psíquico; la fuerza solo es posible en el terreno del obrar consciente, que es de donde nos viene también el concepto. Agréganse a esto el enigma de la causalidad transeúnte y la tendencia religiosa a afirmar la omnipotencia de la voluntad divina. Los cuerpos no pueden determinarse ni moverse unos a otros, las cosas no tienen ningún poder unas sobre otras. El orden infinito de su conexión cinética es obra divina. Del lado de lo psíquico todo es análogo. No solo después de su

unión con el ser absolutamente heterogéneo del cuerpo carece el alma de poder de acción y queda reducida a los límites de sus deseos impotentes, en tanto la voluntad divina no lleva a cabo el tránsito al ser material, sino que tambien dentro de la esfera de la sustancia psíquica se encuentra en cada punto sujeta a una dependencia natural, esencial, de la actividad infinita.

Anúnciase ahora la cuestión, no tocada por Descartes, de la conexión de las *res cogitantes* entre sí (también su teoría del conocimiento, interesada en la oposición de la certeza que la conciencia tiene de sí y el ser dado del "mundo exterior", pasa enteramente por alto el problema de la realidad del "yo ajeno"). Según Malebranche, toda alma está unida inmediatamente con el Ser espiritual infinito; en esta unión sola ve su unión con un mundo espiritual. Tampoco los seres espirituales tienen poder ni acción alguna unos sobre otros. El voluntarismo del yo finito pierde más y más terreno frente al pasivismo del intelecto, que ya había enseñado Descartes. Los espíritus creados son impotentes, no pueden conocer nada, salvo cuando Dios los ilumina; todas sus "ideas" recíbenlas de El. Incluso la voluntad presupone el fundamento sustentador de las decisiones divinas. Hasta la inmediata presencia y evidencia de la causalidad inmanente de las almas finitas, a la que un Geulincx se había remitido como experiencia de verdaderas causas, es negada por Malebranche; también la conexión entre el acto voluntario y su expansión intrapsíquica nos es dada solo como sucesión condicional, no como transmisión de fuerza. Dios solo es *vera causa.* Solo el poder de la voluntad radicalmente superior a todo lo finito tiene una capacidad de acción inmediata y propia. Solo aquí aprehendemos y comprendemos una *unión necesaria* entre la causa y el efecto.

De un modo extremadamente paradójico procura el racionalismo cartesiano concentrarse y recogerse aquí justamente sobre la base irracional de su teoría de la sustancia: conocimiento claro y distinto de la conexión causal real solamente lo tenemos, según esto, en la intelección de que en el fondo de todas las cosas y acontecimientos hállase la actividad creadora de la voluntad infinita. La indisolubilidad matemático-

racionalista de la causalidad experimentable es la que, en unión con un desplazamiento de la vivencia de la evidencia a lo religioso, empuja a esta posición extrema.

La realidad finita como tal nunca nos ofrece, pues, sino sucesiones condicionales, correspondencias, los órdenes racionales; estos son el objeto de la investigación científica. El filósofo reconoce el profundo fundamento volitivo y finalista de este mecanismo de dependencias funcionales. Todo mecanismo es resultado y consecuencia del principio de acción teleológico; el orden inmutable de las leyes naturales, su simplicidad en medio de toda su riqueza de consecuencias son expresión inmediata de la perfección que hay en la eternidad y simplicidad de la sustancia divina.

B) *El hiato entre el espíritu y la materia y el principio de la extensión "inteligible"*

La teoría dualista de la sustancia albergaba, además del problema antropológico, otra dificultad central: ¿cómo, dada tal heterogeneidad de las esferas, puede estar representada *cognoscitivamente* la una en la otra? En esta cuestión no se trata tanto de las condiciones ocasionales de reconocimientos aislados (proceso psicofísico de la percepción) como de la fundamental posibilidad ontológica de que lo extenso y divisible sea conocido por la *res cogitans,* intrínsecamente inextensa, simple, y sea recogido idealmente por ella y esté representado en ella. Una relación cognoscitiva entre las dos esferas de sustancias es también, en conclusión, una relación óntica real; ¿cómo es esto posible? En esta cuestión ve Malebranche el problema central de su metafísica del conocimiento y la gran cuestión no resuelta del sistema cartesiano.

Esta cuestión resulta tanto más apremiante para él cuanto que él es quien pone un término a la oscuridad del concepto de la racionalidad cartesiana (de lo "claro y distinto"). El *cogito sum* no es una intelección evidente en el mismo sentido que el conocimiento mecánico-matemático de las funciones de la extensión o del movimiento. Por cierta de sí que esté e inmediatamente conocida que sea el alma (la conciencia) para sí misma, permanece ella, justamente ella, cerrada a la

intelección racional. No es verdad que la certeza de la propia existencia, visible sin duda en todo momento, proporcione a la vez la intelección esencial y real del alma como sustancia. Nosotros no somos transparentes para nosotros mismos, como transparentes para nosotros son los mecanismos corpóreos; el conocimiento de la conciencia del yo es en *este* respecto un conocimiento extremadamente imperfecto. Nunca conocemos sino las modificaciones de la conciencia; y no existe posibilidad alguna de deducir de axiomas y de claros conceptos fundamentales de la esfera psíquica los distintos *modi* según la necesidad de sus leyes. Esta es la paradójica situación del hombre, que su conocimiento real alcanza solo aquello que aparece totalmente apartado de él mismo. El mismo es para sí incognoscible en su esencia. Si, pues, todo verdadero conocimiento racional del ser versa sobre lo extenso, ¿cómo puede el sujeto real del conocimiento, el alma inextensa, conseguir por sí solo el tránsito a este conocimiento?

El camino de la solución queda señalado por el principio cartesiano del primado del infinito actual sobre todo lo limitado y finito, principio transportado aquí de la relación intraespiritual entre el alma y Dios a la relación de todos los objetos finitos del conocimiento con el espacio infinito. Todo cuerpo es, según es percibido y conocido, solo un determinado sector del ser material universal e infinito. No solo en cuanto al ser sustancial es la infinitud espacial el *prius* de todas las cosas singulares, sino que también en todo conocimiento finito de estas cosas singulares está ya implícito el *prius* esencial de la idea infinita del espacio. La particularidad y limitación sensible de las representaciones de las distintas cosas está sustentada, por decirlo así, solo sobre este prístino fondo ideal. Ahora bien: la circunstancia de que esta idea sea la idea de un infinito revela que el conocimiento finito está referido inmediata y originariamente en este caso a la actualidad infinita misma: a la *res cogitans infinita*. Por considerablemente distinto que pueda ser lo espacial de lo espiritual, la *infinitud* del espacio no es nada más que la infinitud de la sustancia espiritual divina en una determinada "modificación". En tanto el alma está en relación de conocimiento con los cuerpos y los movimientos que hay en el espacio, hállase en un contacto

con Dios absolutamente fundamental y condición de todo contenido particular del conocimiento. Nosotros no conocemos las cosas en sí mismas, saliendo de nosotros mismos hacia ellas o introduciéndolas en nosotros (esto es imposible, dada la extrañeza mutua de las sustancias), sino que las vemos en Dios. La extensión infinita, como idea, es, en su racionalidad esencial, en su eterna sujeción a ley, unidad e infinitud, un *modus* del espíritu infinito. La "*extensión inteligible*" residente en Dios es anterior a toda extensión real de la Naturaleza; pero nuestro conocimiento racional de la realidad e incluso la simple percepción de una cosa en cada uno de sus puntos tiene participación inmediata en ella. El conocimiento de los cuerpos es en realidad un participar en la interna riqueza, en el conocimiento de sí que tiene la Razón divina. En Dios mismo ve el espíritu finito las obras de Dios.

Naturalmente, con esto no se ha hecho, en conclusión, más que transportar el enigma a otro plano. El hiato entre el pensamiento y la extensión subsiste en el tránsito del espíritu infinito, albergue todavía de la extensión inteligible, al mundo real de la extensión. El concepto de la creación, de la posición voluntaria absoluta de un algo material, concepto que escapa a toda racionalidad filosófica, hace necesariamente su aparición. Pero Malebranche se queda en él a plena satisfacción. Está él sumamente lejos de todo panteísmo naturalista. El mismo ha dicho, precaviéndose contra la confusión con Spinoza, que para él no está Dios en el espacio, sino el espacio (en su idealidad, infinitud e inteligibilidad) en Dios. El espacio ideal unitario e indivisible, que puede significar todavía una de las perfecciones en el ser de la sustancia infinita (aun cuando siempre una de las inferiores y derivadas), queda rigurosamente diferenciado de la materia espacial, infinitamente divisible, que se despliega en las distintas cosas. Tampoco Dios, en el conocimiento que tiene de la "*extensión inteligible*" residente en él, conoce este ente real, sino porque y en tanto que tiene al par conciencia de su voluntad creadora. Pero también del espiritualismo se mantiene lejos Malebranche, casi tanto como su metafísica del conocimiento tiende a él. Un contacto óntico inmediato y efectivo lo tiene el ser infinito solamente con el Espíritu infinito, y todo el saber

del conocimiento es, ontológicamente considerado, un participar de nuestra conciencia en la conciencia, en la pura intuición intelectual que Dios tiene de sí mismo. Pero por esto mismo resulta rigurosamente salvaguardada la existencia propia del ser material, la significación propia de la Naturaleza en sus órdenes, movimientos, productos, y el *sentido* de verdad de nuestros conocimientos va, por el rodeo de Dios, a parar en último término también en la concordancia con las cosas reales, con las "obras" de Dios. El teísmo de Malebranche resulta también rigurosamente distinto de todo espiritualismo acosmista, no menos que de la inclusión de lo natural y espacial en la sustancia infinita.

C) *El principio ideal infinito y el "lugar de los espíritus"*

Como "vemos en Dios" los cuerpos, así todas las cosas finitas en general. En todas partes rige el primado del infinito actual. Para Malebranche hay una imposibilidad ontológica en la metafísica gnoseológica de las "ideas innatas" de Descartes. (También ella estaba destinada a tender el puente entre los contenidos intraespirituales de la conciencia y las estructuras reales de las cosas externas creadas; Dios infunde al ser del alma individual las verdades y las relaciones ideales, que determinan, en cuanto a la esencia, las formas y las leyes fácticas de las cosas materiales.) ¿Cómo puede estar lo infinito real representado en la conciencia finita, *contenido* en ella? Si todo conocimiento finito supone un saber de lo infinito, todo enunciado ontológico un saber del ser en general, toda percepción particular un saber de esencias universales con infinitas posibilidades de realización, nuestro conocimiento solo puede ser entendido justamente como un directo penetrar de lo finito en la esfera del ser universal e infinito mismo, o bien, como un inmediato franquearse de lo infinito. Las mismas "ideas" eternas son en su propio ser (no a través de una representación innata en nosotros injertada) los "objetos inmediatos" de nuestro espíritu.

Continuando el platonismo, lucha Malebranche por el reconocimiento sin reservas de la significación ontológica de las esencias ideales. Las "ideas" están sustraidas a nuestro poder

y albedrío, hacen frente a nuestro conocimiento como entes reales; las *res cogitantes* humanas han de regirse por ellas, han de intentar captarlas y tomar parte en su ser suprafinito y supratemporal. No se necista sino abrir íntimamente la mirada, borrar nuestro hábito de dirigirnos hacia lo particular y sensible, para hacerlas resaltar en plena y pura presencia. Siempre están presentes a nosotros las ideas eternas; aunque objetos externos a nosotros, están unidas de la manera más íntima con todo entendimiento finito, pues que, por lo demás, solo son la modificación de la omnipresencia del Espíritu divino en todos los hombres. Del ser, de lo infinito no sabemos, como de las cosas sensibles, a través de estados y de modificaciones de nuestra propia alma, sino que ese saber es un directo participar de nuestro ser espiritual en el ser suprafinito y supraindividual. "No está contenido un saber de lo infinito en nuestra conciencia, sino que nuestra conciencia está contenida en un saber de lo infinito, en una conciencia infinita" (Aster). La teoría ontológica del saber de Malebranche apunta aquí, remontándose ya sobre el platonismo agustiniano, a la metafísica del espíritu de Fichte y Hegel.

Así es como se convierte para Malebranche la sustancia espiritual infinita en el "lugar de los espíritus". En Dios encuentra el alma finita las fuentes únicas del conocimiento y de todo saber de los demás seres, incluso de las otras almas. Todo recíproco comprenderse y toda comunidad espiritual descansa, en efecto, sobre la universal identidad de los valores y las ideas. El principio metafísico-gnoseológico enlázase con el ocasionalista. "Dios es, pues, quien está presente en medio de nosotros, no como un simple espectador y observador, sino como el principio de nuestra sociedad, como el lazo de nuestra amistad, como el alma de nuestro comercio y trato. Solo podemos hablarnos y tocarnos a través de la eficacia de su poder." En este punto, pero solo dentro del mundo espiritual, es donde el teísmo de Malebranche se trueca en un "*panenteísmo*" que no retrocede ante la analogía esclarecedora con el espacio infinito como el lugar de los cuerpos. La filosofía tiene que guardarse de hinchar las criaturas finitas hasta hacer de ellas "pequeños dioses"; ni el existir, ni el obrar, ni el conocer, pertenece a los mismos seres finitos; todo ello es el

ser y el obrar de Dios. Pero tampoco aquí es el resultado final una disolución total de los individuos en lo Uno infinito, el rebajamiento panteísta de las sustancias finitas a puras modificaciones absolutamente dependientes de la universal sustancia divina, sino que siempre subsiste el momento de la *libertad interna,* del albedrío y la facultad de pecar de los seres espirituales finitos en la fundamental diversidad de sus direcciones apetitivas (aun cuando este albedrío y facultad sean inoperantes en la conexión de las cosas). Frente a todas las exageraciones de las "consecuencias" sistemáticas del racionalismo, afirma Malebranche expresa e insistentemente la realidad de este "misterio" de la libertad.

4. Spinoza

Ninguno entre los pensadores de este siglo XVII ha desarrollado la idea del sistema racional de un modo tan extremo como Spinoza. La arquitectura "geométrica" de su obra maestra metafísica responde a una construcción del Universo, como contenido, en que se pretende no tolerar un *hiatus irrationalis* en ningún punto. La posibilidad de intentarlo se la da a este pensador la convicción de la estructura panteísta de la existencia, previa en él a todo acceso a los problemas de la realidad. Todo lo que es está comprendido en el ser y esencia uno y absoluto de Dios; por ende, todo puede explicarse deductivamente y con rigurosa consecuencia sistemática por la esencia de Dios, al modo como las figuras geométricas por la esencia única del espacio. Un panteísmo místico trabaja en beneficio del racionalismo de la realidad, surgido de la nueva ciencia de la Naturaleza, e impulsa a la conciliación monista de todas las oposiciones y dualismos.

A) *Legalidad natural y panteísmo espacial*

El Universo corpóreo es una conexión infinita y absolutamente homogénea, sometida a leyes eternas. Todo lo que hay de individual en las cosas y en las formas, por mucho que pueda destacarse particularmente y ordenarse en perspectivas

finalistas para la concupiscencia humana, nunca es en sí mismo sino pasajero punto de cruce de series necesarias, determinadas por leyes rigurosas. El poder de la Naturaleza es en todas partes uno y el mismo; en las infinitas concatenaciones causales expónese, indiferente y esencialmente extraño a todas las valoraciones y gradaciones de una teleología antropocéntrica. El idealismo teleológico del sistema aristotélico medieval de la Naturaleza ha sido desenmascarado, según Spinoza, como una invención demasiado humana por el mecanismo puro de la nueva ciencia, y tiene que ser absolutamente abandonado. Hay grados de complejidad en los mecanismos corpóreos, pero la legalidad (como la materia espacial) es en todas partes una y la misma.

Pero las leyes son matemáticas. El racionalismo de Spinoza lleva al extremo la tendencia a resolver todo lo causal dinámico en lo foronómico-geométrico. La *causa* no es nada más que la *ratio*. La necesidad en las series temporales de la causación se identifica con la necesidad de las consecuencias ideal-atemporales (en lógica y matemática). Todo "suceder" es un necesario "seguirse". Las leyes "eternas" son lo que importa; no los momentos temporales. Necesidad es sinónimo de eternidad. El tiempo es solo una modalidad sensible humana de considerar las cosas. La verdadera intelección racional remonta por encima de esta modalidad de representación hasta la consideración de la Naturaleza *sub specie quadam aeternitatis*.

De esta suerte ha desaparecido un decisivo abismo abierto entre Dios (la sustancia absoluta e infinita) y la Naturaleza. La eternidad de Dios despliégase inmediatamente y sin intermedio de la creación en el orden eterno de la Naturaleza, en la Naturaleza misma, que no es otra cosa que un orden eterno. El Universo no es nada creado en el tiempo; es eterno. El proceso del Universo no es un curso temporal, sino un seguirse atemporal. No existe la dualidad del tiempo y la eternidad.

Pero, de esta suerte, también desaparece para Spinoza toda razón de separar radicalmente el mundo de la extensión (materialidad) de la esencia divina. La infinitud de Dios es el núcleo esencial de la infinitud del espacio y de la materia espacial. Innecesario distinguir aquí dos especies de infinitud (actual), como quería Descartes. Si el ser espacial es, por esen-

cia, una unidad universal, una eterna necesidad y legalidad racional, una infinitud originaria, coincide en su esencia fundamental con la unidad, eternidad e infinitud de Dios. Como en el ser objetivo de las cosas no hay gradaciones de valor entre las formas y las esferas de la realidad, como la verdadera unidad de medida de la realidad reside exclusivamente en la eterna legalidad y en la pertenencia a la conexión necesaria una e infinita, carece de toda justificación excluir del *ens realissimum* la *realitas* de la extensión. El amor de Spinoza a la realidad natural en su infinita conexión real, alimentado por la racionalidad de la nueva ciencia de la Naturaleza, rebélase contra el espiritualismo de la tradición teísta. La *extensio* es no menos primitiva ónticamente que la *cogitatio*. La unidad e infinitud de lo Absoluto alcanza, en la Naturaleza infinita, una expresión tan inmediata y completa como en la dimensión del espíritu. Si la *cogitatio* infinita pertenece originariamente al *ens realissimum et perfectissimum* como atributo esencial, lo mismo es con la infinitud óntica de lo extensivo espacial.

El moderno *pathos* de la inmanencia de lo divino en la Naturaleza llega, pues, en Spinoza hasta el pleno panteísmo de la Naturaleza. El racionalismo matematicista es quien tiende el puente. Dios es la Naturaleza en su mismo fundamento unitario y legal omnideterminante —*Deus sive natura, natura naturans*—. El principio divino trascendente que todavía afirma Bruno es rechazado. Razón de ser de las cosas es solamente la *causa inmanens*; toda existencia real está sustentada por ella y encerrada en ella como las figuras geométricas en la legalidad unitaria del espacio infinito. Dios está en todas las cosas, y las cosas están todas en Dios. Lo que diferencia este panteísmo de todas las formas anteriores de este modo de ver el Universo es su tendencia antiteleológica. En Spinoza es donde se encuentra la conexión universal-causal-matemática en su ciega necesidad óntica, desprendida de todas las diferencias valorativas, tendencias finalistas y gradaciones, y en la que se despliega la plenitud de la esencia divina. Un místico amor universal, que eleva cuanto es a la misma altura valorativa absoluta de su participación en lo divino, enlázase aquí de un modo sumamente peculiar con la fundamental indiferencia valorativa metódica de la visión mecanicista de la Natu-

raleza. Una necesidad causal, ciega y hostil a los valores, y una desbordante fe en el eterno sentido divino de todo lo que es, fúndense sobre la base neutral de la idealidad matemática y la armonía esencial.

B) *La sustancia infinita*

De la ecuación *Deus sive natura* resulta ya la fundamental oposición que hay entre el concepto spinoziano de lo Absoluto o de Dios y el *ens perfectissimum* de la metafísica teísta cristiana. Si la *extensio* pertenece, no menos originariamente que la *cogitatio,* a la esencia de la sustancia infinita y no existe en absoluto la preeminencia óntica y valorativa habitualmente admitida de lo subjetivo y espiritual sobre lo real y material, pierde toda justificación la caracterización de lo divino que parte de la esencia y el valor de la persona espiritual. En efecto, Spinoza solo puede ver en semejante teología la expresión de un ingenuo antropomorfismo; la comprensibilidad filosófica promueve, según él, la eliminación de semejantes representaciones, demasiado humanas. Lo Absoluto es ser impersonal; su "perfección" es pura plenitud de ser, no la posesión de las más altas cualidades espirituales y morales. Su infinitud actual, no separable de la extensión infinita del Universo espacial, no se entiende partiendo de la interna inagotabilidad cualitativa de una potencia volitiva absoluta. Y la expresión de la independencia óntica (la aseidad), que ha llegado a ser tan conocida justamente gracias a Spinoza; la expresión de *causa sui,* aquí no tiene nada ya de aquella autoposición de la voluntad creadora, sino que se define solamente por el estar condicionada como una consecuencia *lógica* la existencia por la esencia infinita. Lo Absoluto de Spinoza es "sustancia" en el sentido rígido, objetivo, de cosa, en que era sustancia la materia espacial de Descartes; su identidad eterno-atemporal es concebida en analogía a la unidad del sistema ideal e infinito del espacio, determinado todo él por las leyes supratemporales. Es claro que semejante concepción de lo Absoluto venía al encuentro de la necesidad de racionalidad sentida por la filosofía. También ulteriormente ha sido muchas veces el concepto spinoziano de la sustancia infinita un modelo

para las tendencias metafísicas que se han esforzado por derivar, con consecuencia lógica, el ser de las cosas de su fundamento absoluto; así, por ejemplo, en Schelling o Hegel.

Pero la sustancia infinita es la sustancia única. Así como dos cosas espaciales no pueden significar seres ónticamente independientes, puesto que se limitan mutuamente y solo tienen existencia como dos limitaciones o modificaciones diversas del espacio absoluto y uno, de igual modo todas las cosas y seres finitos tienen que ser concebidos como *modi* de la sustancia infinita. El henismo cartesiano del mundo material (el concepto del continuo espacial como realidad) trabaja en Spinoza en beneficio de la vivencia panteísta de la existencia. El mundo no es un agregado de cosas independientes, de sustancias finitas, sino un todo infinito, en el que cuanto hay de individual solo significa una como prominencia y modificación superficial, comparable a las olas fugaces en el océano infinito. Toda determinación aislada de seres individuales no es, en verdad, nada más que una limitación de aquella infinitud, que es lo único que es, en un pleno sentido: *omnis determinatio est negatio*. La positividad del ser sustancial que reposa en sí mismo solo conviene al *ens absolute indeterminatum*.

Partiendo de aquí, solo como una pura inconsecuencia puede aparecer que el teísmo de Descartes pretendiese admitir, además de la sustacia infinita de Dios, otras sustancias finitas, a las cuales convendría, en un sentido debilitado e impropio, el *definiens* de la independencia óntica.

En estos conceptos desemboca el panteísmo de Spinoza en el *acosmismo*. La doctrina de que la Naturaleza es divina, de que sus leyes eternas son inmediata expresión y modo de existir de la necesidad óntica y la eternidad de Dios, esta exaltación de lo real hasta lo Absoluto, queda a su vez cubierta por esta disolución del ser del Universo y de sus determinaciones propias en el ser único de la unidad absoluta. El monismo (mejor, henismo) spinozista de la sustancia, que borra la dualidad de Dios y el mundo, viene a dar en el "monismo abstracto", en el que no hay ningún verdadero camino que conduzca desde la identidad rígida del *ens absolute indeterminatum* hasta la multitud y variedad de las cosas, hasta la multiplicidad existencial del mundo. A pesar de todos los intentos

de transición hechos introduciendo el importante y grave concepto de los "*modi* infinitos" (puente entre la sustancia infinita y la suma de todos los *modi* finitos individuales de las cosas), resulta inderivable, sombra y apariencia, la realidad de las cosas y seres del Universo, puesto que todo lo temporal (el suceder, el devenir, la actividad en lo finito) se concibe sólo como una apariencia frente a la eternidad única, que es, y toda contingencia de lo real queda abolida en la necesidad absoluta de lo divino. El místico sacrificio de todas las cosas al ser único de lo Uno divino es la verdadera tendencia fundamental en la metafísica panteísta de Spinoza.

C) *El mundo espiritual*

El partir del concepto cartesiano de la Naturaleza y la teoría de la sustancia divina una, tan de acuerdo con ese punto de partida, determinan también en Spinoza la metafísica de la realidad espiritual y la diferencian hondamente de las psicologías tradicionales. La superior racionalidad del ser, extensivo con respecto a los datos de la conciencia del yo, impulsa al racionalista Spinoza a asimilar totalmente la estructura y las leyes ontológicas de la *cogitatio* a las de la realidad material. El conflicto del dualismo cartesiano se resuelve siendo lo espiritual interpretado y falseado desde un punto de vista naturalista. La verdadera consideración científica y objetiva del mundo corpóreo elimina completamente de él como mero mecanismo todas las causas finales y las cualidades de valor que la humana manera de representarse las cosas suele imaginar en estas. Exactamente lo mismo hay que hacer también en la consideración científico-filosófica del ser y del suceder espirituales .Todas las tendencias, representaciones, afectos de los hombres, los ve el sabio *sub specie quadam aeternitatis,* en aquel sentido anteriormente tocado: como punto de cruce de leyes eternas, como determinación modal particular de una única conexión necesaria del Universo. Rebasando la mera exigencia metódica de introducir también en la vida psíquica el método científico-natural con su prescindir, por principio, de todos los momentos finalistas y valorativos, niégase ontoló-

gicamente toda significación objetiva de estas determinaciones para el dominio entero de lo psíquico y espiritual.

Con ello desaparece de una vez el momento óntico más profundamente constitutivo, según Descartes, de todo ser psíquico: el *libre albedrío*. El alma es un autómata espiritual; no de otra suerte que todos los cuerpos, incluso los organismos, son solo mecanismos complicados. La metafísica del espíritu de Spinoza cree poder considerar la conciencia de libertad que tiene el yo como una mera ilusión del sujeto finito que jamás divisa plenamente sus propias ligaduras, infinitas en número y determinantes sin resquicio. El causalismo puro de la consideración naturalista impulsa ahora, en Spinoza, a un *determinismo*, entendido de un modo *rigurosamente causal*. (Solo en tanto que este mismo infinito sistema causal es retroalojado en la esencia divina y su necesidad óntica como una "eterna" conexión de secuencia *(causa sive ratio)*, hay aún algo del determinismo teleológico de tiempos anteriores en esta negación del libre albedrío de sesgo moderno. En muy último término, tampoco aquí se esfuma la libertad ante la infrangible legalidad del mecanismo de la Naturaleza, sino ante el eterno y único poder del Ser divino. El panteísmo alcanza su plenitud en la abolición del libre albedrío y la extinción, con ella ligada, de todo conflicto de pecado y toda fundamental oposición de bien y mal en el mundo.) Así ha venido a ser el "fatalismo" de Spinoza el verdadero contrapolo para toda posterior metafísica de la libertad; con la doctrina sacada del nexo causal matemático de las cosas corpóreas quedó situado en un nuevo terreno el problema metafísico del libre albedrío.

Otra consecuencia que resulta de la asimilación de lo espiritual al concepto racionalista de la Naturaleza es la *disolución* del *yo* individual. El conflicto de contrarios que hay en el sistema cartesiano —henismo en el concepto de Naturaleza y pluralismo en el mundo de la *res cogitantes*— desaparece. También en la esfera de la *cogitatio* vale la proposición que dice que toda determinación es solo una negación. Spinoza no puede ver un yo ni una positividad originaria en la persona individual, en la individualidad espiritual del hombre. Los yos no son para él sustancias, sino que son *modi* del pensamiento infinito y meros momentos parciales del entendimien-

to divino, no de otra suerte que las cosas corpóreas son meros *modi* en el infinito Universo espacial. Los seres finitos tampoco serían aquí sino los sectores mutuamente delimitativos de la esfera infinita de la sustancia única. También en este terreno siguen colaborando el panteísmo y el modelo racional del sistema uno del espacio. La interpretación intelectualista que hace Spinoza de lo psíquico facilita (como con tanta frecuencia en la historia de la metafísica) la disolución de la personalidad individual en la unidad del intelecto infinito; la independencia y autonomía del querer personal han desaparecido con el libre albedrío. El acosmismo es también aquí el resultado final. Todo el conocimiento y el amor intelectual de los hombres a Dios es, en verdad, únicamente un mirarse Dios a sí mismo. Y la supuesta inmortalidad del alma individual no puede significar en ningún caso más que la eternidad de unas determinaciones ideales modales en el entendimiento divino. Los conatos individualistas, que en Spinoza parten de la percepción de la estructura de la Naturaleza, desde los cuerpos más simples (los inorgánicos) hacia organismos siempre superiores y más cerrados, hasta llegar al hombre —no se parte, en cambio, de la conciencia intrapsíquica de la individualidad espiritual—, no prevalecen contra el poder superior del panteísmo, de orientación puramente henística.

Simultáneamente disuélvese por dentro, digámoslo así, el yo, que se funde en la universal infinitud del intelecto divino El modelo de los mecanismos corpóreos es transportado simplemente, también en este aspecto, a la esfera de lo psíquico y espiritual. Así como todo cuerpo es un complejo de cuerpos parciales, de igual suerte ningún alma es otra cosa que una complexión de "ideas". El yo conviértese en un puro fenómeno de adición. Los contenidos de la conciencia constituirían en su interacción la conciencia misma. En la metafísica naturalista de Spinoza no hay verdadero espacio para los datos primarios de esta esfera, para la conciencia de *sí mismo* que tiene el yo pensante y volente (Descartes había partido de esta como el dato más firme y más seguro de la realidad). Solo a la zaga, por decirlo así, se inventa el concepto de una "idea de la idea" para caracterizar este hecho fundamental e indisimulable —sin que con él se haga comprensible el

verdadero momento nuclear de la conciencia del yo, la unidad espontánea y sustentadora frente a toda la pluralidad de los contenidos y las vivencias, y sin que se logre un concepto real del saber que el que sabe tiene de sí—. Así justamente sirve el naturalismo de este pensador (cuya psicología "se aferra al cuerpo" totalmente, como se ha dicho) al desarrollo pleno y consecuente de un panteísmo acosmístico libertado de todas las trabas que representan los yos, que son sustancias finitas.

D) *Paralelismo y filosofía de la identidad*

El mundo corpóreo y el mundo psíquico preséntanse, pues, como dos esferas de la realidad, con una estructura óntica rigurosamente análoga. De esta suerte ha encontrado también Spinoza el camino para una solución simple y racional del problema de la conexión de la extensión y el pensamiento, que estaba abierto desde Descartes, y de una solución en las dos direcciones del problema (en el mismo Spinoza, entretejidas de un modo muy confuso): la posibilidad de la unidad psicofísica del hombre y la posibilidad del conocimiento de la naturaleza exterior por el espíritu. La extensión y el pensamiento no forman dos mundos de sustancias, sino solo dos series de conexiones, que son sin duda perfectamente heterogéneas entre sí, pero que se corresponden exacta y rigurosamente según las leyes de sus sucesiones y dependencias. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Uno y el mismo orden eterno preséntase con diverso contenido en dos aspectos y dimensiones del ser, absolutamente distintas una de otra, desde el punto de vista cualitativo, y que jamás actúan la una sobre la otra o se tocan la una a la otra. El triángulo espacial tiene, por correspondencia exacta, la idea del triángulo en la dimensión del pensamiento. De esta suerte puede el conocimiento, que, como puro pensamiento, se apoya únicamente en la propia evidencia y en la consecuencia racional, estar absolutamente cierto de la concordancia con lo real natural. Por otro lado, queda profundamente garantizada la unidad del hombre y la conexión de los procesos psíquicos con lo corpóreo, y extendida desde las experiencias más conocidas de la percepción y la acción a la anchura entera del ser

psíquico y físico. Lo copróreo y lo espiritual hállanse en todo punto en exacta correspondencia funcional. Queda puesta la base para un paralelismo psicofísico universal, que une con la consecuente negación de la transmisión de acción de una esfera a la otra, considerada por anticipado como absolutamente imposible, la afirmación de la universal correspondencia de lo físico con lo psíquico.

También aquí ha conducido el racionalismo matematicista a disolver las conexiones reales, inmediatamente experimentadas, en un sistema de correspondencias puramente funcionales. Con lo cual, y dada la estructura metafísica del conjunto, es indudablemente necesario aceptar en pago la peculiar consecuencia de que también la naturaleza infrahumana tiene en todos los cuerpos sus correspondencias en el lado de lo ideal y psíquico: a la visión puramente mecánica de la Naturaleza únese una especie de pampsiquismo, que hace en esta situación una impresión bastante fantástica. La fundamental restricción cartesiana del concepto de alma a la pura autopresencia de la conciencia queda abandonada de nuevo.

El paralelismo de las dos series descansa en la identidad de la ordenación. Esta, en la infinitud de sus series, radica precisamente en la identidad de la sustancia una. Extensión y pensamiento son *atributos* de estos distintos aspectos de la esencia de Dios, en cada uno de los cuales, como una infinidad homogénea en sí misma, se revela y expresa totalmente el infinito, se despliega en las series de los *modi*, que se producen con eterna necesidad. La unidad del hombre es solo una consecuencia modal de la unidad primaria de la sustancia divina. El dualismo de las formas del ser queda reducido al *monismo* del ser uno, que se presenta en la Naturaleza y el espíritu solo como en dos dimensiones diversas, por decirlo así. Ambas son de igual orden, de un peso y un relieve absolutamente iguales, como expresión y manifestación de la identidad divina. Son también solo dos aspectos esenciales, los únicos conocidos de nosotros y, por lo mismo, falsamente destacados por nosotros, en una plenitud óntica actual de infinitos atributos, en que se expresa el *ens absolute indeterminatum.*

5. LEIBNIZ

A) *El alma como sustancia individual*

La idea del sistema racional y de la metafísica deductiva ha sido también idea directriz permanente de todo el filosofar de Leibniz. Pero en este no impulsa al predominio del ser extenso ni a la naturalización de lo espiritual. La metafísica de Leibniz toma siempre de nuevo su verdadero punto de partida y su orientación más profunda en la presencia del yo para sí mismo, en la vivencia del ser y del valor de la personalidad concreta y viva. Es una de sus convicciones fundamentales la de que en la "reflexión" de la conciencia pensante sobre sí misma se toca, se aprehende inmediata y verazmente el ser; la verdadera estructura interna de las cosas se nos torna accesible partiendo de este punto, ya que también (cree él) todas las categorías fundamentales de nuestro modo de aprehender la realidad (el ser, la unidad, la sustancia, la duración, el obrar, etcétera) manan de esta fuente. Unicamente partiendo del "alma" se torna comprensible la realidad toda del Universo en su íntimo ser; la reflexión del yo sobre sí mismo ha de ser la base de toda verdadera filosofía de la Naturaleza.

Solo con esto tenemos ya la ruda repulsión de aquella manera de tomar el concepto de sustancia, que viene a parar finalmente en la afirmación de Spinoza de que solo puede haber una sustancia. El mundo espiritual muéstranos inequívocamente una estructura pluralística; todos los "monopsiquistas" (con su concepto del "intelecto uno", del "alma del mundo", etc.) pasan de largo junto al dato más primitivo de la realidad. Las almas son verdaderas sustancias, simples (así, pues, indestructibles), constantes e independientes en sí, como había subrayado Descartes. Si la nota de la independencia en el ser (aseidad) solo cabe encontrarla en su pleno sentido en sustancia primaria infinita, ello muestra tan solo que es falso considerar esta nota como nota definitoria fundamental de la sustancia, en general. Aun cuando ser finito, y por ello, dependiente, el alma es, empero, sustancia real, como lo muestra el

hecho de que vive el espectáculo de su ser en sus propios actos. El ser psíquico ha de concebirse esencialmente como el espontáneo hacer de un sujeto individual, como un obrar de dentro afuera, en la más ruda oposición a aquellos conceptos de la realidad que, partiendo del modelo de los datos materiales y mecánicos, quieren considerar el ser finito, en general, como un sector pasivo y un estado, movido solo desde fuera, de un universal. Ya pueden "ciertos quietistas querer reducir a un estado pasivo" también las almas, demandando una pura entrega a la voluntad de Dios como realización del sentido de su propia existencia; que "esta misma entrega viene de actos de amor". El ser del alma consiste en actividades de pensar, tender, querer. Su ser independiente es su actividad espontánea. La sustancia (así se muestra al menos en este terreno) es inseparable de la acción. Y las acciones espontáneas, como aquellas de que tenemos interiormente conciencia en nuestras actitudes, posiciones y acciones psíquicas, al realizarse estas por sí mismas prueban la existencia de verdaderas sustancias individuales.

El pluralismo cartesiano de las *res cogitantes* vuelve a aparecer, por consiguiente, en el primer plano, y unido con la afirmación de la actividad y libertad del espíritu humano, igualmente hostil al ocasionalismo y al spinozismo, álzase con el primado en la interpretación del ser. Al mismo tiempo se profundiza hasta llegar al verdadero *individualismo*. Las almas no son solo sustancias distintas, sino que cada una es, como un *ens singulare,* en sí, *sui generis*. El *principium individuationis* no reside (visto desde lo psíquico-espiritual del hombre) en la delimitación exterior de los distintos entes por medio de divisiones en el espacio y en el tiempo, ni en particularizaciones de la materia, sino en la interna autarquía cualitativa de la sustancia activa. La persona se individualiza por medio de su entero ser y esencia, por medio de toda moción de su espontaneidad, con plena independencia de su modo de obrar dentro de un mundo material espacio-temporal. En los seres psíquico-espirituales es la diversidad numérica *eo ipso* un frente a frente de individuos absolutos. El desarrollo de esta idea (uno de los mayores méritos de la metafísica leibniziana) encuéntrase en ruda oposición con aquella proposición de

Spinoza sobre la negatividad de la determinación. Para Leibniz, que parte de la idea de la esencial personalidad e individualidad del ser espiritual, el ser singular es justamente el *ens positivum*. La relación de lo finito a lo infinito entra bajo categorías totalmente distintas de las de la delimitación y la secesión espaciales, sin parar mientes en que con ello se abandona el terreno de la racionalidad intuitiva.

Según Leibniz, pertenece además a la esencia de la sustancia y de la individualidad psíquica el que su ser no sea meramente una coexistencia y una sucesión de actos, sino una *evolución* continua. Toda la vida espiritual del alma individual es un despliegue espontáneo, tendente y activo de dentro afuera; en la unitariedad y singularidad de este curso evolutivo defínese justamente la individualidad de cada sustancia. Tampoco hay que concebir la inmortalidad del alma como una mera perduración de la sustancia indestructible, sino como una infinita serie evolutiva, en el curso de la cual lucha siempre algo nuevo por llegar del estado de germen y disposición a la actualidad y claridad espirituales. En el movimiento progresivo, unitariamente dirigido hacia un fin, reside el ser y el sentido de la vida de la sustancia psíquica.

B) *Los principios unitarios de la vida orgánica*

Partiendo de la reflexión del alma sobre sí misma, busca Leibniz también lo que haya de verdaderamente sustancial en la naturaleza exterior. Los seres vivos de todas especies y grados preséntansele como cercanamente emparentados en su estructura fundamental. También en el reino de lo orgánico impera patentemente el pluralismo de seres distintos e independientes (animales, plantas), cuyo ser es una vida activa espontánea, un obrar de dentro a afuera, un desplegar escondidos y privativos gérmenes y disposiciones. También en este reino está además cada ser individualizado en sí mismo, no solo por medio de una delimitación externa en el espacio y el tiempo o por medio de influencias materiales, y tiene una constitución y un modo de evolucionar *sui generis*. Sin duda que todos estos seres vivos nos son dados como cuerpos extendidos en el espacio y, por ende, como complejos de mo-

mentos parciales, en ruda oposición a la absoluta simplicidad y unitariedad indivisible de la conciencia del yo. Pero sería absurdo de raíz, según Leibniz, querer buscar y ver en esta externa forma el ser sustancial del ser vivo, el principio interno de su evolución espontánea. En el metabolismo cambian íntegramente todas las partes corpóreo-espaciales del organismo; pero su identidad, la ley unitaria de su vida, su estructura individual y unicidad no resulta afectada por ello. Nada más absurdo que el intento hecho por Descartes de interpretar el organismo como un sistema netamente mecánico. Todas las partes corpóreas, con todos los procesos mecánicos que se verifican sin duda en ellas y entre ellas (de suerte que, en efecto, hay aquí abierto un campo ilimitado para la investigación mecánica de la Naturaleza) hállanse en el organismo esencialmente al servicio de una unidad de vida y de evolución dominante, la cual ya no puede ser concebida como un mecanismo, ni, en general, como un algo material y espacial. El nuevo método de la interpretación mecanicista de la Naturaleza tiene que unirse con la antigua teoría de las formas sustanciales y entelequias, entendiendo Leibniz estas últimas en rigurosa analogía a los seres psíquicos individuales, no como principios universales, formales y específicos, sino como sustancias individuales operantes. De esta suerte tórnanse para él estos *principes de vie* en exactas contrafiguras de los yos o almas; también en la esfera de la Naturaleza orgánica infrahumana descansan en último término todo existir y todas las conexiones de la realidad sobre sustancias simples, indivisibles, inmateriales, que se desarrollan espontáneamente y se individualizan absolutamente desde dentro. Más aún, Leibniz va tan lejos que considera estos principios de vida como sustancias esencialmente indestructibles (justamente porque son simples e indivisibles), y les atribuye una especie de inmortalidad; el nacimiento y la muerte (desarrollo y disolución de los sistemas orgánicos corporales) serían también en este caso simples fases, bien que particularmente notables, en la infinita evolución existencial del ser vivo en sí inmaterial. Para Leibniz es una idea inconcebible la de que pueda extinguirse nunca la individualidad viva de una criatura determinada, aunque sea solo la del más pequeño de los animales o la más in-

significante de las plantas. El sentido de la vida de lo individual activo es para él un sentido fundamentalmente infinito e inagotable. En este sentido, tiene cada ser su "alma".

C) *El dinamismo pluralista*

El concepto del ser que Leibniz había obtenido buscando la orientación en la esfera de lo psíquico y personal, y que al par había visto corroborado universalmente en el mundo de la vida orgánica, vino a encontrarse también en coincidencia con decisivos resultados de sus investigaciones sobre la esencia de la naturaleza inorgánica (de la materia). El henismo cartesiano-spinozista es combatido incluso en su propio dominio primitivo (la realidad espacio-material) y reemplazado por el pluralismo de las sustancias activas. El espacio como sistema ideal es, de hecho, una unidad primitiva; toda figura espacial determinada es solo una limitación modal del conjunto uno. La divisibilidad del espacio puro no destruye su unidad. Pero lo real tiene que distinguirse de esta unidad ideal del continuo. El espacio no es una sustancia. Pero la materia en el espacio supone partes reales, si ha de ser esencialmente divisible como real y espacial. Allí donde en el ser real existe divisibilidad, hay también división real, composición de partes. (También la divisibilidad infinita supone una división infinita actual allí donde existe realmente.) Pero toda composición requiere en último término elementos de la composición ya no divisibles y, por ende, absolutamente simples. Toda atomística parte de este supuesto ontológicamente justo. El pluralismo atomístico tiene en la teoría de la materia la primacía más incondicional sobre la concepción de la continuidad con su discutible identificación de lo ideal con lo real. Pero, por su parte, no puede llegar nunca a los elementos buscados, porque todos los "átomos" materiales, como espaciales, tienen que ser a su vez esencialmente divisibles hasta lo infinito. Por consiguiente, los elementos de todas las cosas, los verdaderos átomos, tienen que ser unidades inespaciales, o sea inmateriales.

Además de esto, impulsa también a ir más allá de lo espacio-material, como lo concebía Descartes, la consideración fí-

sica de los cuerpos y los movimientos. La impenetrabilidad de lo material, la inercia y la fuerza viva de los cuerpos móviles supone, por encima de todo lo geométrico y foronómico del matematicismo cartesiano, principios *dinámicos* como los decisivos constituyentes del ser y el suceder materiales. Descartes tiene razón cuando elimina de la investigación de las leyes de la ciencia matemática de la Naturaleza todas las explicaciones que acuden a fuerzas ocultas; pero yerra cuando cree poder prescindir del concepto de fuerza también en metafísica. La masa inerte, muerta, no es sustancia; la masa es ya un resultado de factores dinámicos. Todas las meras determinaciones espaciales y cinéticas son esencialmente relativas y suponen, por tanto, en las cosas, determinaciones internas absolutas de naturaleza dinámica. Los movimientos que según Descartes diferencian la materia espacial una en los distintos cuerpos y sus conexiones causales han de tener por su parte un origen dinámico. Así resulta que los principios metafísicos del mecanismo, el cual la ciencia ha de suponer universalmente y ha de investigar crecientemente en la naturaleza dada, rebasan la esfera de lo espacio-material. Las verdaderas sustancias y causas, incluso del ser material inorgánico, no hay que buscarlas en una materia-espacio homogénea, sino en unidades sustanciales de índole inmaterial, cuyo ser (no de otro modo que el de las almas y el de los principios de vida) es esencialmente una actividad, un obrar, y a cuya interna y originaria determinación e individualidad, por decirlo así, se reduce toda diferenciación de la Naturaleza que nos es dada en el espacio, con su inmensa riqueza de formas, leyes e individuos. Hay que separar rigurosamente las esferas de validez de la ciencia y de la metafísica. La *ciencia* dirígese fundamental y esencialmente a la conexión y el orden legal de "*fenómenos*"; únicamente la metafísica pregunta por las sustancias-fuerzas, que "fundan" este mundo fenoménico. El mundo espacio-temporal dado a nuestra experiencia sensible (y cuyas conexiones condicionales inmanentes ha de investigar la ciencia matemática de la Naturaleza) preséntase en su conexión continua al análisis metafísico como el resultado y la consecuencia fenoménica de un infinito conjunto de sustancias individuales discretas.

D) *Las "mónadas" y su sistema de armonía*

La estructura fundamental de las cosas es, pues, la misma en todas las esferas del ser. Se ha evitado el dualismo de las sustancias. Los principios básicos y las fuerzas impulsoras de todas las realidades son "mónadas", unidades simples, inmateriales y espontáneas. Sus especies distínguense solo por el grado, no en la estructura fundamental. Por todas partes hay vida, individualidad, evolución de "criaturas" activas, incluso allí donde creemos ver solo una masa muerta, homogénea e inerte. Las leyes metafísicas de la analogía y la continuidad rigen el Universo; el ser que aprehendemos en nosotros lo encontramos bajo formas graduales en todas las cosas. Partiendo de esta actitud, avanza el inmaterialismo de Leibniz en línea recta hasta un espiritualismo. Las mónadas infrahumanas más bajas de la Naturaleza no solo deben ser concebidas por analogía de la estructura óntica general de nuestras almas (al "yo en nosotros"), sino que su íntima esencia y su actividad deben entenderse partiendo en general de los datos psíquicos. Así como los animales tienen patentemente representación y apetición, solo que sin conciencia de sí mismos ni reflexión, de igual suerte representa también, según Leibniz, toda vida vegetal, vista desde dentro, en la unidad de la mónada, una simple forma más sorda de representar y apetecer, pudiendo hacernos inteligibles en su ser en sí aun las mónadas ínfimas (las mónadas "nudas"), si acudimos a los estados de profundo desmayo y sueño sin sueños que se dan en nosotros mismos. Toda criatura sin excepción es en su género un individuo dotado de representación y apetición, por infinitamente diversos que sean los grados de claridad en tal vida representativa. La naturaleza infrahumana entera en la ordenación gradual de sus formas y especies de ser es un sistema evolutivo que tiende a llegar a la conciencia humana y a la luminosa claridad de la vida espiritual.

Cuanto más rigurosamente desarrolla Leibniz el pluralismo, tanto más apremiante se hace para él la cuestión de la conexión del Universo. También a él le ocupa el enigma de la causalidad transeúnte. El trueque recíproco de accidentes por

parte de sustancias reales parece inconcebible ya por sí solo. Pero es literalmente incomprensible cómo hayan de actuar unas sobre otras sustancias absolutamente simples de la naturaleza de las almas (y sin la mediación de lo material espacial, reconocido como meramente fenoménico). El racionalismo de Leibniz saca la conclusión de que no hay en absoluto influencia real de unas sustancias finitas sobre otras. Cada mónada está rigurosamente cerrada dentro de sí y obra solo sobre sí misma, en su despliegue espontáneo. Cada criatura es independiente de todas las demás, no estando sometida a ellas en ningún sentido; todo lo que ella es y llega a ser lo saca puramente de sí misma. La conexión universal de todas las sustancias no puede buscarse en ningún caso en influencias causales externas (esto solo tiene sentido para los fenómenos), sino que es de una índole superior: una conexión esencial absoluta entre los individuos y las evoluciones individuales armónicamente sintonizadas. Partiendo de los sistemas ideales y de las ordenaciones funcionales de la matemática quiere Leibniz comprender la unidad del Universo, que se sobrepone a la pluralidad de las sustancias individuales. También en este caso disuelve el racionalismo las relaciones causales en meras conexiones ordinales. La ley universal, la *universitas ordinata* del sistema del mundo, señala a cada individuo, ya en la concepción básica de su esencia, por decirlo así, su lugar y el camino de su vida. Cada sustancia individual hállase por su esencia íntima, desde un principio y para siempre, en las relaciones sintéticas de la legalidad objetiva del Universo. La "armonía", la interferencia de todas las cosas en un juego lleno de sentido, está "preestablecida" para todos los estadios de su evolución, sin menoscabo de la plena autarquía de su interna espontaneidad. La ley del Universo se concreta en cada una de las sustancias en la ley individual de la curva de su vida.

Toda sustancia conviértese de este modo en verdadero microcosmos. La infinitud de todas las cosas está "representada" en cada una de ellas; una coordinación unívoca, una exacta correspondencia funcional enlaza cada cosa y cada proceso del Universo con internos momentos de la vida y la representación de cada sustancia simple. Todo conocimiento humano descansa en esta conexión funcional; y si el alma individual

solo parece aprehender una parte del Universo, en verdad es su representar y comprender solo un sector consciente explícito del infinito tesoro de representaciones que hay en su interior. Cada parte del Universo armónico refleja el todo infinito; lo representa con lo que ella misma es y tiene y vive; y cada una lo representa de un modo *sui generis:* la individualidad de cada sustancia no es otra cosa que la particular estratificación y agrupación en perspectiva de su infinito contenido de representaciones, según grados de distinción y claridad.

No hay duda de que esta manera de tomar el concepto del Universo, partiendo del sistema ideal de órdenes de leyes rigurosamente racionales, alberga en sí tendencias que amenazan con disipar de nuevo la autarquía sustancial de los seres individuales y rebajar estos a meros miembros y unidades funcionales de un universal. Donde con más intensidad se hace esto visible es en el problema de la *libertad.* Leibniz, en oposición a Spinoza, sostiene en absoluto la libertad de las criaturas, el "milagro" de las "sustancias libres". Y, sin embargo, una libertad real en los seres individuales parece inconciliable con una conexión universal, cuya armonía solo puede existir y perdurar por estar cada individuo "preestablecido" mediante una ley hasta en las menores fases singulares de su evolución infinita. También en Leibniz se une de un modo muy peculiar un racionalismo ordinal ideal-matemático con un determinismo teleológico-religioso (pero en ningún sentido naturalista y mecanicista).

E) *El optimismo metafísico*

Autor de la armonía preestablecida es la mónada primaria, la mónada divina; el conjunto armónico del Universo reposa en el entendimiento y en la voluntad del Espíritu personal absoluto. Infinitas posibilidades de existencia yacen prestas, por decirlo así, en el conjunto de las esencias ideales o de las "verdades eternas" contenidas en el entendimiento divino. No todo lo posible se realiza, sino que es solo un sector determinado y una combinación muy determinada de esencias composibles o posibles unas con otras, lo armonizado en la rea-

lidad del Universo. Ahora bien, el principio de esta selección y armonía (dicho religiosamente: el principio determinante de la divina voluntad creadora) sigue siendo para Leibniz un principio racional: el *principe du meilleur* o *principe de convenance*. El racionalismo impulsa al optimismo, según el cual todo lo real es "racional", en el sentido teleológico-axiológico.

Entre todos los mundos posibles (es decir, combinaciones posibles de esencias conciliables unas con otras) es el mundo que ha llegado a la realidad el mejor absolutamente; su armonía realiza el máximo matemático, por decirlo así, de realidad y perfección que es, en general, posible en un conjunto de cosas finitas. Todo el mal y aparentes disteleologías de nuestras realidades descúbrense a la penetración más profunda como momentos necesarios y acrecentadores del sentido del conjunto. Hasta la negatividad del mal se le descubre a la mirada dirigida a la plenitud de ser del Universo entero como una disarmonía en el detalle y para el detalle, por medio de la cual la infinita armonía universal no hace sino acrecentarse y realizarse positivamente. Nada podría ser mejor ni desearse de otro modo en este mundo de las sustancias individuales infinitamente variadas y que se complementan armónicamente en una evolución infinita, en este mundo que es "el mejor de todos los mundos posibles"

IV

La Metafísica en Inglaterra

UNA evolución aparte y muy peculiar es la que tomó la metafísica de aquella época en Inglaterra. Hace una impresión singular, por destacar en ella posiciones absolutamente extremas: iniciándose con la construcción del primer sistema ontológico rigurosamente materialista de la Edad Moderna conduce, al fin, a un espiritualismo puro, como aún no se había enseñado nunca, ni nunca se ha vuelto a enseñar en tal rigidez.

1. Hobbes

A) *La materia y el movimiento*

Por radicalmente distinto que Th. Hobbes sea en su actitud gnoseológica de los principales pensadores del continente, como metafísico figura también en el círculo del racionalismo que se orienta en la ciencia natural. Hobbes quiere llevar a su término la evolución del concepto de la Naturaleza y del ser, que va de Galileo a Descartes, de un modo más riguroso y consecuente que este último. El edificio ideal matemático de la geometría euclidiana es también para él el modelo del sistema científico, del sistema metafísico. Y solamente lo racional, lo construíble científicamente, es reconocido como verdadera realidad.

Todos los procesos de la naturaleza exterior deben explicarse mecánicamente, con relegación de cualesquiera principios teleológicos; todo el ser de la Naturaleza consiste en los cuerpos y sus movimientos. En contra de la ontología cartesiana de la sustancia extensa, rígida en sí, a la cual parece agregarse el movimiento meramente como un accidente o un modo, hácese ahora el ensayo de elevar al rango de principio fundamental de la materia el movimiento mismo (como el verdadero objeto de las investigaciones de la nueva ciencia natural y de su exigencia de leyes). Así como la física disuelve el cuerpo dado compacto y en apariencia todo él cualitativamente determinado, en procesos y conexiones de movimientos determinados por leyes, de igual suerte hay que concebir lo corpóreo, en general, como constituido por movimientos. El movimiento es lo que, según Hobbes (en contra de aquella identificación cartesiana), diferencia al cuerpo real del mero espacio. En él hay que buscar, pues, el verdadero principio de la realidad. (Un ser del espacio, como tal, no existe.) De esta suerte, se tiende hacia una teoría dinámica de la materia; al par, impulsa el concepto del ser a pasar del sustancialismo a un puro actualismo: un proceso sin sustrato en lo que hay en el fondo de todas las cosas dadas por la Naturaleza.

Este modo de consideración es trasladado por Hobbes al hombre y al alma. La mera "consecuencia" parece exigir de él no hacer alto en cierto momento y empezar de nuevo con un concepto del ser totalmente distinto —como había hecho Descartes—. También el hombre pertenece a la Naturaleza, está dentro de la conexión de la Naturaleza; por ende, también su propio ser entero consiste en cuerpos y movimientos. Las exigencias gnoseológicas de la nueva ciencia empujan en Hobbes a seguir sin consideración por el camino que, remontándose sobre el naturalismo de los meros excesos metodológicos, lleva a la metafísica del *materialismo*. Todo ser, en absoluto, ha de ser reducible al común denominador de las conexiones de movimiento científicamente calculables. Objeto del conocimiento en el verdadero sentido moderno son solamente los cuerpos (movimientos); por ende, puede colocarse toda la filosofía y ontología bajo el título: *de corpore*.

B) *La sensación como reacción al movimiento*

Este salto (típicamente racionalista) de las exigencias del método a la manera de tomar el concepto del ser resúltale facilitado a Hobbes por su teoría del hombre como ser *cognoscente.* Como otros pensadores de la época, vuélvese Hobbes con su crítica contra la antigua teoría de las "especies". Pero lo que combate en ella no es precisamente (como pasa en Leibniz) la tosquedad del intento de concebir el conocimiento, en general, como una mera invasión y dominación de las cosas dadas en el sujeto, sino que lo que ante todo le interesa es oponer a las sustancias emigrantes de aquellos "ídolos" una representación más conforme a la nueva ciencia natural: puros *efectos cinéticos* son los que, propagándose a través de los medios físicos y fisiológicos, nos proporcionan nuestras imágenes del mundo exterior. Los movimientos que tocan nuestra retina y desde ella se propagan a través de los nervios hasta el cerebro y más allá, son las únicas causas de nuestras sensaciones luminosas. Ahora bien, estas sensaciones mismas, ¿qué otra cosa son sino reacciones inmediatas del órgano central a los movimientos invasores? Pero esto quiere decir: ¿qué otra cosa son sino *movimientos contrarios?* Un movimiento no puede, en efecto, producir otra cosa que otro movimiento. Así, pues, el *fantasma* (la sensación, la pura representación sensible) no es absolutamente nada más que un proceso de movimiento. Descartes había querido considerar los animales como puros mecanismos reactivos; está bien, pero también los animales tienen, como el hombre, sensaciones. La cosa solo resulta clara y consecuente cuando se concede que las sensaciones no son absolutamente nada más que reacciones al movimiento, es decir, también movimientos. No se necesita admitir una sustancia psíquica a un espacio psíquico, al cual habrían de inmigrar las "especies" de las cosas exteriores; también el ser y el suceder de las sensaciones son un proceso en cuerpos y movimientos.

Lo que hay de patente paradoja en esta subordinación de la sensación a los procesos del movimiento espacial aparece borrado en Hobbes por su nueva manera de considerar (diná-

micamente) el concepto del movimiento, según la cual, junto a todo y ante todo proceso de movimiento extensivo —único, al cual se refería la teoría del movimiento de Descartes—ha de reconocerse también un puro momento de intensidad en todo movimiento: el *conatus*, un comienzo infinitamente pequeño de movimiento, un movimiento de especie y orden superior, por decirlo así, que podemos representarnos por nuestras propias vivencias de la tendencia y del impulso que preceden al comienzo de la acción. El movimiento no es, por cierto, esta mera cosa extendida exteriormente que es habitual pensar; por ende, tampoco hay en él una oposición absoluta a la esfera de las sensaciones. Los estados de sensación son precisamente efectos intensivos, en principio inextensos, de movimientos, con la tendencia a convertirse en una reacción extensiva contra los objetos sentidos.

En todas estas consideraciones queda siempre, sin embargo, un abismo laboriosamente encubierto o pasado por alto: el hiato que hay entre el proceso objetivo que hace posible o incluso que "causa" la sensación y la sensación misma *(phantasma)*, como el proceso que aparece subjetivamente o el *hacerse consciente* la impresión; pero sobre este punto nunca llegó Hobbes a ver claro, por más que en una frase muy citada haya confesado que lo más portentoso de todos los fenómenos sea el *aparecer mismo* (τὸ φαίνεσθαι) el hecho de que ciertos cuerpos del Universo posean la facultad de producir en sí imágenes de los demás cuerpos. La ley constructiva del materialismo racionalista ocupa el lugar de la simple proclamación de los hechos. El reverso es (como tan frecuentemente sucede en el "monismo" naturalista y materialista) la tesis de que en cierto sentido *todos* los cuerpos tienen la facultad de la sensación porque todos tienen un *conatus* de movimiento, una presión y una tendencia). El materialismo propende a convertirse en una teoría pampsiquista que concibe el mundo de los sistemas de movimiento desde dentro, por decirlo así, como una conexión de sensaciones y tendencias.

C) *El materialismo*

La antropología metafísica de Hobbes parte del supuesto sensualista de que los estados intensivos de las sensaciones y los momentos de impulsión sensible correspondientes son las partes integrantes, absolutamente elementales, con las cuales se explica, como complexión de ellas, toda vida psíquica "superior". Todos los procesos internos del "alma" son conexiones causales que se reducen, en último término, a movimientos reactivos del organismo. Los momentos teleológicos son aquí tan poco admisibles como en la naturaleza exterior. También el proceso de la motivación es un proceso mecánico-causal. La voluntad es un complejo de apetitos. Los procesos afectivos son reacciones a movimientos, traducciones de movimientos externos en internos, de movimientos extensivos en intensivos; las acciones son, a su vez, traducciones de movimientos internos en externos. Un sistema unitario de ciencia y un método unitario han de conducirnos por encima de la mecánica y de la física hasta la teoría del hombre que conoce, quiere y obra. La cumbre es la teoría del *Estado,* el "cuerpo artificial". Como el hombre individual, con todas sus representaciones y su voluntad, es un sistema de movimiento (y, por ende, un "cuerpo"), así también la universal conexión de los individuos en la sociedad, artificialmente producida por la voluntad humana. Un choque mutuo de tendencias impulsivas y mecanismos de intereses, de pasiones, cogitaciones y reacciones activas, esto es el Estado y no otra cosa; un complicado sistema de movimientos y contramovimientos, pues, pero sometido a las mismas leyes y dotado de la misma estructura óntica que los procesos naturales; por consiguiente, un cuerpo. Cualesquiera que sean las cosas que acontezcan a nuestra experiencia externa e interna, personal o social, esta nunca es sino un sector del vasto sistema de movimiento que es el orden del Universo.

No hay, pues, que hablar de sustancias incorpóreas. Estas no son, según Hobbes, nada mejor que círculos cuadrangulares: algo sin sentido ya como concepto. No pueden tener eixstencia, ni la tienen. "Existir" es, para nosotros, sinónimo

de tener un lugar en el espacio o ser espacial. Pero el espacio (esto diferencia el materialismo de Hobbes radicalmente del de los atomistas antiguos) no es un verdadero ser que pueda acoger en sí otras cosas (y entre estas, cosas incorpóreas); el espacio no es nada más que la extensión de los cuerpos reales; solo nuestra representación le desliga de las cosas *(imaginarium phantasma rei existentis)*. "Sustancia" y "cuerpo" son conceptos sinónimos; la extensión y el movimiento son las únicas determinaciones fundamentales de las cosas en sí mismas. ¿Cómo podrían sernos *dadas* cosas verdaderamente incorpóreas? Solo por los sentidos tenemos noticia de las cosas, y los sentidos solo recogen lo que obra sobre ellos por medio de movimientos, es decir, solo cuerpos. En realidad, tampoco *conocemos* los hechos psíquicos sino en las exteriorizaciones y los accidentes de movimiento de los cuerpos orgánicos. Los sustentáculos, los sujetos de las representaciones, pensamientos y voliciones, no deben, pues, designarse (con Descartes) como "espíritus" o "almas", sino que solo pueden ser comprendidos *sub ratione corporea sive sub ratione materiae*. También Dios tiene que ser concebido como un cuerpo, si ha de ser existente y sustancial; la única afirmación *positiva* que podemos hacer sobre este ente (que necesitamos admitir como última razón de ser de todos los movimientos), en lo demás sólo asequible a una descripción negativa, en sí inaprehensible para nosotros, es justamente su existencia, y, por ende, su realidad como sustancia corpórea. Negar la corporeidad de Dios es para Hobbes sinónimo del ateísmo declarado.

2. Ralph Cudworth y Henry More

El materialismo de Hobbes y, en general, las tendencias contemporáneas a ensanchar el mecanismo (cartesiano) hasta hacer de él un sistema universal de la Naturaleza y del ser, suscitaron en Inglaterra un enérgico movimiento de oposición. La lucha contra el "materialimo" y el "ateísmo", contra los "hobbesianos", "spinozianos", etc., tórnase motivo impulsor de los principales sistemas. Los más importantes entre ellos hállanse unos con otros en la conexión que representa la "Escue-

la de Cambridge", cuya significación para la imagen del Universo dominante de la Inglaterra de entonces y en la posterior (por ejemplo, para el trasfondo metafísico de la gnoseología de Locke y de la ciencia natural de Newton) sigue siendo insuficientemente apreciada. Como el jefe más influyente de este grupo es considerado:

R. CUDWORTH.—Las tendencias de su metafísica son ampliamente análogas a las leibnizianas (realzamiento de las estructuras teleológicas y supramecánicas en toda naturaleza y realidad, junto al pleno reconocimiento del mecanicismo en un campo limitado; demostración de la existencia de lo inmaterial y espiritual en el fondo de todo lo material, con la culminación en un primer principio teísta); su teoría de las "naturalezas plásticas", como verdaderos principios reales en todas las formas orgánicas, fue, en efecto, saludada de un modo particularmente entusiasta por el creador de la Monadología.

Lo que, sin embargo, separa muy netamente su imagen del mundo de la absoluta armonía leibniziana entre el mecanicismo y la teleología es su teoría de la *natura plastica (natura genetrix, creatrix, effectrix),* que domina el curso entero del Universo, y como *instrumento independiente* de la divina voluntad creadora y ordenadora representa la causa creadora de toda conexión final, belleza, armonía y organización de la realidad. Hácese el peculiar intento de injertar el antiguo principio (ante todo estoico) del alma del mundo en una imagen teísta del Universo. Este principio de la ordenación y la evolución teleológico-creadora hállase, en cuanto a su forma de ser, por debajo de lo espiritual (no solo de la razón y la libertad divinas, sino también de las humanas); no conoce, en efecto, su propio fin; su crear es inconsciente; es, por decirlo así, un pensar dormido. Y como este crear teleológico —inconsciente es solo el de un principio ya creado, es solo un arte mímico, no arquetípico— *aspira,* sin duda, por todas partes, a lo perfecto, mas no lo alcanza nunca en su actuar sobre la materia y sus mecanismos. Todo lo que hay de contrario a los fines y de imperfecto en la Naturaleza explícase por este fracaso.

Un camino muy singular para llegar a la superación de la tendencia materialista procedente de la visión mecanicista de

la Naturaleza es el que emprende otro miembro del círculo de Cambridge: H. MORE. Después de haber sido celoso partidario de Descartes, volvióse luego con una extensa crítica contra su teoría de las sustancias, porque le parecía conducir forzosamente al desconocimiento y la negación de todo lo espiritual y de su influencia en lo real, al materialismo y al ateísmo. El concepto cartesiano de la Naturaleza da a la totalidad de lo material extenso una tal independencia y conclusividad autosuficiente, que la existencia de seres psíquico-espirituales aparece como algo completamente extraño y verdaderamente inconciliable con los principios de la Naturaleza en la estructura de la realidad.

¿Cómo es posible, en la heterogeneidad cartesiana de las puras *res extensae* (sometidas a leyes naturales puramente mecánicas), con respecto a las *res cogitantes,* absolutamente extrañas a la extensión y al espacio (o sea, extrañas a la Naturaleza), llegar siquiera a la conexión de lo espiritual y lo material, según la encontramos en nosotros mismos como comunidad psíquico-corporal? ¿No es realmente fácil, partiendo de aquí, renunciar a la existencia de seres espirituales, que se ha vuelto absolutamente indiferente para el curso de la Naturaleza, y solo admitir en adelante existencias corpóreas? ¿No significa en verdad "existir" tanto como estar presente en alguna parte, en un lugar del espacio? Ahora bien, si el espacio se identifica con la materia, mas a las sustancias espirituales se les quita toda espacialidad, ¿cómo se quiere seguir atribuyéndoles *existencia?* Ni siquiera para el ser y el obrar del Espíritu divino queda, con arreglo a esta disposición de los principios del ser, espacio en la Naturaleza; Dios solo sigue siendo admitido como creador de la materia y de las leyes de su movimiento, pero en lo restante se le sume en un absoluto estado de reposo. Para explicar el curso del Universo no es indispensable, y el filósofo de la Naturaleza se convierte en ateo.

Trátase para More, pues, de mostrar la existencia de los principios inmateriales y espirituales en lo material, y puramente en el terreno de los datos de la Naturaleza. El decisivo fundamento para ello dáselo el principio del *espacio.* El mero *espacio* (el espacio "vacío"), proclamado por los materialistas

antiguos un principio independiente junto a los átomos materiales, pero no reconocido por ellos en su naturaleza propia de ser, y rebajado tan concienzuda como falsamente por el materialismo moderno (Hobbes) al nivel del mero ser imaginario de nuestra representación abstracta, es, en verdad, un *principio fundamental inmaterial* de todo lo existente. La identificación cartesiana de la materia y la extensión es ya falsa en el terreno de lo puramente físico. Todas las cosas y los procesos materiales suponen, tanto por dentro como por fuera, la existencia real de un espacio absoluto, absolutamente penetrable e inmóvil, que ellos llenan de un modo vario, cambiante y limitado. Pero esto quiere decir ya que todas las sustancias visibles y corpóreas están abarcadas y sustentadas por una *sustancia invisible e incorpórea.* More no se arredra ante la identificación de lo no material sin más con lo espiritual; el espacio es para él la *substantia quaedam incorporea sive spiritus.* En todo caso, son el espacio y lo espiritual, afines por su esencia, opuestos ambos a la *substantia corporea;* en oposición a ella, no perceptibles sensiblemente, mas sin que en modo alguno haya por esto de tenérseles como meramente imaginarios o no-existentes.

Una consideración más detallada de las propiedades esenciales del espacio tiene que conducirnos incluso a ver que no es meramente algo real, sino literalmente algo *divino.* Un ser esencialmente infinito, eterno e inmóvil, independiente de todas las cosas finitas y mutables y necesariamente anterior a ella, que a la vez es absolutamente uno y simple (o que no consta de partes), recuerda inmediatamente las propiedades fundamentales de la sustancia divina, que yace desde la eternidad en el fondo de todas las cosas del mundo y está para siempre omnipresente en ellas. Hemos de mirar, pues, el espacio, como "una más tosca representación, por decirlo así, de la presencia esencial de Dios", como una imagen de la esencia divina, en tanto se considera esta prescindiendo de su actividad. Solo así resulta metafísicamente comprensible la *actio in distans,* que es necesario admitir: Dios está en todos los lugares del espacio a la vez y, por ende, igualmente próximo a todas las partes de la materia que llena el espacio. No hay ningún espacio "vacío" en el sentido absoluto, en el cual es-

tarían diseminados los cuerpos sin nada intermediario y sin una profunda conexión *esencial* (según la representación del materialismo antiguo). Frente a la multitud y la separación de las distintas cosas materiales representa el espacio, como *spiritus naturae* que todo lo penetra y como infinito "ámbito de un Espíritu inmenso", el principio que sirve de intermediario en todas las conexiones de movimiento. (Esta curiosa idea ha influido particularmente en Newton y sus partidarios y, en general, más tarde, en la ancha esfera de acción de Newton).

Pero con lo anterior se ha superado también la teoría cartesiana de la absoluta heterogeneidad de las sustancias, con todos los peligros que tiene por séquito. Las sustancias incorpóreas no necesitan ni deben entenderse como un ser absolutamente inextenso y extraño al espacio. Todo lo corpóreo es extenso, pero no todo lo extenso es necesariamente cuerpo. Más bien son el espíritu y la materia afines por esencia en un rasgo y están, por decirlo así, como arraigados en el mismo suelo: ambos son *entia extensa.* También los seres y las fuerzas espirituales obran en el espacio, le llenan en su lugar respectivo. A la omnipresencia del Espíritu divino en el espacio infinito corresponde una presencia y una facultad de acción finitas del alma en su cuerpo. También en los seres psíquico-espirituales quiere decir existencia tanto como estar presente en alguna parte. Lo que diferencia lo corpóreo de lo incorpóreo-espiritual no es la nota de la espacialidad, sino la de la impenetrabilidad. En las propiedades dinámicas del peso, la inercia y la impenetrabilidad es donde reside el centro de gravedad y la peculiaridad de lo material, no en el modo de ser, mucho más amplio, de la *extensio*. Mas los seres incorpóreos (como ya el mismo espacio) no son impenetrables; los espíritus pueden penetrarse mutuamente (en el sentido espacial literal) y penetran también lo corpóreo, esto es, lo "impenetrable" para otros cuerpos. El alma está *dentro* del cuerpo, está en el mismo lugar del espacio que sus órganos corporales, íntimamente unida con ellos, penetrándolos. La extensión de los "espíritus" es de otra naturaleza que la de los cuerpos. No significa un estar-extendido divisible en partes, inerte y fijo, por decirlo así, sino una presencia activamente variable en su

medida y grado, mediante la cual el espíritu, esencialmente indivisible, puede estar unido dinámicamente a la vez con todas las partes de una masa. Pero también esta es extensión real, existencia espacial y facultad de acción. El espacio inmaterial es, en una medida enteramente igual, campo de acción de las sustancias corpóreas y de las sustancias espirituales. En el espacio, como el ámbito infinito de la omnipresencia divina, vivimos, trabajamos y somos —el "mundo espiritual" no de otro modo que el material—. El verdadero concepto de la Naturaleza (en contra de Descartes, que impulsa al materialismo y al ateísmo) tendrá que reconocer el imperio de principios inmateriales y teleológicos dondequiera que sean insuficientes las explicaciones mecanicistas. "Mónadas" y "formas germinales" organizadoras, en un grado más alto almas animales y humanas, existen por doquiera en la realidad. Y la totalidad de lo real está penetrada como fuerza organizadora y *principium hylarchicum* por el espíritu de la Naturaleza o del Universo, cuyas leyes de ordenación creadoras y conservadoras señalan a la sustancia divina infinita, a Dios.

3. Collier y Berkeley

La reacción contra el materialismo, nacido de la visión mecanicista de la Naturaleza, impulsa todavía en Inglaterra a remontarse por encima de las tendencias inmaterialistas de los pensadores cambricenses, hasta llegar a la tesis, absolutamente contraria, del puro *espiritualismo,* que reconoce exclusivamente como reales las sustancias pensantes y rebaja todo lo corpóreo-espacial al nivel de una mera imagen representativa en los seres espirituales. Es sumamente notable ver cómo en esta época llegan dos metafísicos a esta concepción del mundo extremadamente paradójica y hasta entonces inaudita, con completa independencia el uno del otro (aunque estando ambos bajo las influencias de la continuación que da Malebranche a las tendencias idealistas existentes en el cartesianismo). Ambos son, además, de tal modo conquistados por su idea central, que esta se convierte para ellos en la convicción inconmovible y evidente frente a la cual aparece todo lo habitual-

mente admitido sobre la realidad propia y el ser en sí del mundo material externo, como un mero prejuicio encarnizadamente arraigado en los humanos. El trasfondo cosmológico de sus sistemas es un extremado desarrollo intelectual de la posición cristiana ante la existencia, en tanto esta sitúa todo verdadero sentido del curso del Universo y todo contenido central de la realidad del mismo en las almas humanas y su relación con Dios, de tal suerte que la restante realidad entera puede aparecer como un mero escenario y conjunto de medios y ocasiones para los procesos puramente espirituales.

A) *Arthur Collier*

En el subtítulo de su obra maestra (*Clavis universalis*) enuncia Collier su tesis fundamental en forma programática: "Demostración de la no-existencia o imposibilidad de un mundo exterior." El concepto habitual del mundo exterior contiene este doble rasgo: primero, que en él se nos da un conjunto de cuerpos, de determinaciones de la extensión, del espacio, de la materia, de la magnitud, etc., etc., y segundo, que estas cosas y determinaciones tienen una *extra-existence* fuera del sujeto que las percibe en cada caso, e incluso independiente de todo ser pensante. Pero esto último justamente es lo que hay que negar. Todas estas cosas visibles (perceptibles sensiblemente) son "en sí nada"; su realidad externa es solo aparente (*seeming externity*); nos son solamente dadas (en nuestras representaciones) "como si existiesen realmente fuera de mí". Este "como si", empero, pertenece esencialmente a tales representaciones de cosas, es inherente a ellas por una necesidad intrínseca. No es, pues, el cuerpo el "lugar" de los cuerpos —todos los cuerpos son solo en el alma, o en almas—. El único sentido sostenible del "mundo exterior" es este: existencia en otras almas como tesoro representativo de ellas. De hecho es perfectamente falso decir que dos hombres ven una misma cosa. Nunca ven dos lo mismo. Lo que yo veo, oigo, etc., está *fuera* del alma (de la conciencia) de todos los demás. Cada cual tiene su "mundo" para sí, en sí, el mundo que él se representa o el mundo de sus representaciones. Hay, pues, "miles y miles de mundos", cada uno de los cuales

significa frente a los demás una verdadera existencia externa, pero no un mundo exterior en el sentido del ser en sí espacio-material.

Todos estos mundos inmanentes a las conciencias son *efectos de la voluntad divina.* Frente a la pluralidad de estos mundos en los espíritus creados está en el espíritu del Creador el Universo real, el mundo arquetípico de los cuerpos, de las cosas visibles, del ser natural, en general (numéricamente distinto de los mundos finitos de la representación).

El acto divino de la creación es doble, exactamente considerado. Primero hace las cosas, y esto no quiere decir que la sustancia espiritual las saque de sí misma como una sustancialidad de espacio y cuerpos extraña, no-espiritual, sino que quiere decir con todo rigor solo esto: el espíritu la piensa e imagina, la expresa en su palabra, su sabiduría, su voluntad. Y segundo: Dios produce representaciones correspondientes y derivadas en los espíritus creados, en medido orden y armonía, y como si esas imágenes sustraidas al albedrío subjetivo de los sujetos finitos representasen un mundo de cosas en sí. Toda realidad que percibimos por medio de los sentidos es puramente de esta especie. La verdad y la falsedad de una proposición sobre las cosas materiales y sensibles (la ciencia natural) no es en el fondo nada más que una concordancia y no concordancia con la voluntad de Dios, que provoca en nosotros representaciones sensibles, *según ciertas leyes.* En el fondo no perdemos, por lo demás, nada de realidad (opina Collier) con este modo de ver. Las cosas de nuestra percepción conservan su plena realidad, y toda duda acerca de la realidad del mundo visible es insensata. Todo se reduce a que este no es un mundo del ser por sí, sino un mundo para nosotros. ¿Qué otro sentido tendría un mundo espacio-material, por ejemplo, como un mundo que no fuese percibido por algún ser espiritual y precisamente en tanto que no lo fuese? Sería "inútil", y una "criatura inútil" es una "verdadera imposibilidad"; todo ser creado ha de tener su fin (espiritual).

Numerosas y variadas demostraciones son las dadas para fundamentar la tesis espiritualista. Una parte de ellas es resultado de prolongar el retroceso de la duda de Descartes al *cogito sum* (fundamentación gnoseológico-idealista del espiri-

tualismo). Entre las llamadas representaciones aparentes (ilusiones de los sentidos, alucinaciones, visiones) y las representaciones reales no cabe encontrar ninguna diferencia fundamental; solo el grado de vivacidad es aquí y allá diverso. Pero la transición es continua. El "como si" de la existencia externa, lo único sobre lo cual apoyamos la convicción que tenemos de esta última, preséntase como dato igual en todas partes, en las representaciones aparentes no de otro modo que en las representaciones "reales"; él, pues, no prueba, tomado por sí solo, nada. Por lo demás, la eliminación de las cualidades sensibles de la realidad objetiva por parte de los modernos filósofos de la Naturaleza revela que también estos partidarios de una materia existente por sí conocen la inclinación de nuestras más cotidianas representaciones a presentarse falsamente como propiedades de las cosas; el error de estos pensadores es solo que quieren salvar el ser en sí de las propiedades de la extensión. Y la única prueba cartesiana de la existencia del mundo exterior (por la bondad y veracidad de Dios) no es concluyente: es plenamente compatible con la bondad de Dios (lo que se piensa es en último término: con el sentido de nuestra existencia querido por Dios) que nuestras representaciones reales tengan única y exclusivamente la significación del ser para nosotros.

Además de esto, las dificultades del problema de la percepción son de hecho insuperables cuando se entiende la percepción como el aprehender una cosa en sí. ¿Cómo entraría algo real exterior en el alma, cómo le estaría interiormente presente? Solo una verdadera "revelación" podría lograrlo. Si hubiese un mundo exterior no podría, justamente por ser exterior, estar en nosotros, brillar dentro de nosotros, hacerse visible para nosotros. El ser externo y el ser interno exclúyense mutuamente. De hecho nunca *tenemos* sino nuestros datos y cosas como cosas visibles, es decir, como representaciones de la percepción; de un mundo en sí no visto no sabemos absolutamente nada. Luego, en suma, la visibilidad de las cosas es toda su existencia.

Otras pruebas son de origen *ontológico*. Estas revelan de un modo más claro cómo es justamente la espacialidad y materialidad del "mundo exterior", lo que da a Collier motivos

para negar su existencia. Un mundo real de cuerpos en el espacio (como un algo uno e infinito existente por sí) supondría forzosamente la existencia de un ser simple, unitario, infinito, necesario y eterno fuera de Dios. O aún peor. Dios, como omnipresente en este mundo, tiene que ser concebido como extenso. La consecuencia en que se borra a Dios del mundo, o se le niega en absoluto, o se le identifica con el mundo espacial, es inevitable. No ya el verdadero materialismo, sino el mero admitir una realidad espacial, conduce necesariamente al "ateísmo" en las diversas formas que ha producido la época.

Particular gravedad concede, finalmente, Collier a un grupo de argumentos con los cuales se adelanta en parte a la consideración de la posterior teoría kantiana de las antinomias. Un mundo exterior real preséntasele como un verdadero "absurdo", como algo en sí contradictorio. Pues el filósofo encuentra pruebas irrefutables, tanto para la finitud como para la infinitud del mundo espacial, y así para la divisibilidad finita del mismo como para la infinita. También el movimiento del conjunto del Universo resulta, por una parte, necesario; por otra parte, imposible. El movimiento, en general (como recorrido de un segmento continente de infinitos puntos intermedios en un tiempo finito), es algo inconcebible sin contradicción. Frente a esta "vergüenza de la filosofía", estar preso en contradicciones y pruebas contradictorias entre sí, es la única puerta de escape al escepticismo absoluto, la única y verdadera *clavis universalis* para la solución de todas las dificultades, la clara intelección de la no-existencia del absurdo llamado mundo exterior; los argumentos de ambos partidos en aquellas antítesis sobre el conjunto del Universo conservan entonces (referidos puramente al mundo de la representación dado a los espíritus finitos por la voluntad del Infinito) su pleno sentido de verdad, sin destruirse recíprocamente.

B) *George Berkeley*

También en la filosofía de este pensador (que nos hemos habituado a incluir totalmente en el curso evolutivo de la teoría empirista del conocimiento que va de Locke a Hume)

reside la verdadera concepción primitiva y todo el centro de gravedad, como han demostrado justamente las más modernas investigaciones sobre su desarrollo, en el concepto metafísico del Universo, que es propio del espiritualismo absoluto y se levanta sobre una base religiosa contra el moderno naturalismo y materialismo. Las lucubraciones gnoseológicas injértanse en el sistema como medios de corroborarlo y asegurarlo o como guía para la comprensión del ser. Según la convicción de Berkeley, el materialismo y el ateísmo no son las consecuencias de ciertos paralogismos en la moderna concepción de la Naturaleza que podrían corregirse, sino el resultado necesario de admitir un ser en sí real de lo material. La realidad propia y la realidad primaria del espíritu quedan puestas en duda tan pronto como aparece a su lado la existencia concurrente de una sustancia material. "Una vez concebida la materia, quisiera ver al hombre que todavía pudiese probar que Dios no es materia." Particularmente digna de nota es, además, la consecuencia del "fatalismo", la opresión del libre albedrío y de la originalidad creadora del espíritu por el ciego mecanismo de las leyes naturales y por el sobrecogedor poder existencial de una materia muerta y fija, contra la cual se subleva su sentimiento del Universo. A los "fantasmas imaginarios de un Vanini, Hobbes o Spinoza", que hablan de una inquebrantable cadena natural "de causas y efectos sin pensamiento", ha de oponerse la verdadera filosofía, que concibe todo ser, en general, como espíritu e inserta la Naturaleza misma en la conexión de la vida espiritual.

¿Qué sabemos propiamente de las cosas corpóreas? Nos son dadas en nuestras "ideas", es decir, en las percepciones sensibles, que aparecen en nosotros como contenidos o complejos de imágenes distintos de nuestro verdadero yo activo e independientes del arbitrio de representar. En el sentido de estas dos últimas determinaciones son estas cosas dadas, sin duda alguna, algo "fuera de nosotros". Pero el concepto habitual de un mundo exterior pretende afirmar más: las imágenes sensibles tendrían su *causa* en cosas existentes en sí, independientes de todo sujeto percipiente, y serían sus reproducciones, o sea, semejantes a ellas. Esto es ya en sí, según Berkeley, un modo de representarse las cosas insostenible de raíz. No pue-

de existir una relación de semejanza entre las "ideas pasivas", que se agotan en su nudo existir (por ejemplo, las cualidades cromáticas, los datos de los sonidos, las sensaciones de presión) y las cosas-causas activas. Las imágenes de la representación solo podrían ser semejantes a otras representaciones; solo unas ideas-arquetipos están reproducidas en ellas, si es que hay algo en ellas reproducido. Ahora bien, justamente los filósofos modernos han concluido con la concepción habitual. La relatividad de los datos de los sensibles (dependencia de las cualidades aprehendidas con respecto al sujeto correspondiente y a su estado) prueba, según ellos, la subjetividad de estos datos. Tienen razón; en verdad, solo puede haber color y sonido en el alma, exactamente como las "sensaciones" de dolor, en las cuales se transforman al aumentar la intensidad. Pero los filósofos modernos (desde Galileo y Descartes) sacan de aquí esta consecuencia: las verdaderas causas de las imágenes sensibles hay que buscarlas en realidades corpóreas que están libres de aquellas propiedades sensibles subjetivas y que, sin embargo, son precisamente corpóreas, hallándose definidas por las propiedades de la extensión, la figura, el movimiento. El verdadero ser, situado por detrás del mundo exterior representado, es una materia sin color, sin sonido, etc., pura *res extensa* y conjunto de procesos de movimiento.

Mas con esto se afirma, según Berkeley, algo totalmente imposible e insostenible. Un algo extenso y móvil sin los momentos sensibles de la luz y el color es una mera abstracción; nadie puede representárselo como real. Un algo absolutamente oscuro e incomprensible, totalmente desconocido, es lo instituido, pues, como enigmática causa de todo y lo único que conocemos y tenemos: esas sumas y complejos de propiedades sensibles que llamamos las cosas de nuestra percepción. En verdad, cuando quitamos de una "cosa" todas sus propiedades, es decir, todo lo que de ella nos es dado, no queda absolutamente nada, y tampoco tenemos absolutamente ningún concepto de lo que signifique decir que la cosa (la sustancia) es la "base" de las propiedades. Todas las propiedades son, además, "sensibles" (cualidades sensibles): también la extensión, la impenetrabilidad, el movimiento, nos son conocidos tan solo como datos de los sentidos del tacto y de la vista.

Falta toda razón para hacer una diferencia óntica absoluta entre las llamadas propiedades primarias y secundarias, sobre todo si se considera que toda efectiva percepción del espacio y del movimiento tiene también su carácter de relatividad y su referencia a la posición y al estado del sujeto. Solo conocemos las cosas como complejos de "ideas" (cualidades sensibles dadas), y solo así podemos representárnoslas; ¿qué significa, pues, hablar de unas puras *res extensae* como cosas en sí? ¿Cómo serían producidas en nosotros por ellas las imágenes de las cosas? Al mismo tiempo, defiéndese en el pensamiento de Berkeley una concepción del ser rigurosamente individualista, orientada en lo discreto y finito, contra los principios del mundo exterior (presuntamente real), como habían sido elaborados por Descartes o por Newton. Un continuo universal, infinito, infinitamente divisible, como el que requiere el concepto del espacio absoluto o de la materia-extensión, es algo ontológicamente imposible; un· cosa así solo puede tener existencia en la abstracción. Los principios fundamentales de la realidad establecidos por toda la moderna filosofía de la Naturaleza son puras ficciones. ¿No es ya un contrasentido la idea de un ser muerto, absolutamente inactivo y, sin embargo, existente independientemente por sí (como "sustan cia")? Reales por sí solo pueden ser las sustancias individualmente distintas, finitas, finitamente divisibles y originariamente activas por sí. En cuanto a la salida a que algunos quieren acudir: poner detrás de los datos sensibles de las cosas extensas y coloreadas (complejos de propiedades), como sus causas en sí, principios dinámicos especiales, introduciendo, pues, un tercer principio además de las *res extensae* y las *res cogitantes*, significa el puro refugiarse en el reino de las *qualitates occultas;* o el intento de explicar lo dado y bien conocido para nosotros por algo absolutamente desconocido, meramente inventado.

En verdad solo conocemos y concebimos una especie de "causa" y de "sustancia", solo una especie de cosas por sí existentes y por sí actuantes: las psíquico-espirituales. Las "ideas", aquellos datos sensibles pasivos no son, en absoluto, los únicos contenidos de nuestro conocimiento. En todo saber de lo "dado" sabemos al par del correspondiente yo, al que todo ello

está dado y que en sus actos de pensar y querer se refiere a este complejo de contenidos sensibles externos. Este yo no me es dado en modo alguno al modo de la "cosa", solo como una suma de propiedades, como un complejo de determinaciones muertas y cambiantes, sino que se aprehende a sí mismo en su identidad espontáneamente activa. Una especie totalmente distinta de saber, no-sensible intelectual (por medio de *notions* en lugar de las *ideas),* aparece al lado del percibir sensible, que se subordina a él. Las representaciones pasivas de las cosas sensibles extensas nos remiten a las sustancias simples, espontáneamente activas, incorpóreas, a los "espíritus" puros, en los cuales aparecen y de cuya existencia son patentemente dependientes como meras determinaciones de ellas. Nuestra voluntad la conocemos inmediatamente como un principio permanente en su identidad y activo, genitor, aniquilador, mutador; y mientras que todo hablar de causas dinámicas de los movimientos materiales es un vacuo inventar en lo desconocido, poseemos la fuerza de movimiento que es la propia voluntad en la más segura vivencia de saber. Otra especie de obrar, otra especie de causa activa que la que tenemos en nosotros mismos, no podemos en absoluto concebirla. El único principio dinámico de la realidad y la única unidad sustentadora en que entendemos lo que quiere decir que la sustancia "es la base" de sus exteriorizaciones y propiedades, es el espíritu.

Si hemos, pues, de preguntar por las *causas* de nuestras representaciones sensibles independientes de la propia voluntad y por el sentido de su independencia, de su ser "fuera de nosotros", la respuesta solo puede encontrarse, evidentemente, en la dirección de la sustancia espiritual y la resolución voluntaria ajenas. El mundo exterior (como mundo espacial de las cosas corpóreas) es un complejo y una serie de imágenes sensibles en nosotros; más exactamente: cada cual tiene, en cuanto yo-sustancia independiente, su mundo como representación, para sí. La causa de todos estos mundos de la representación (armónicamente coordinados y transcurrentes en constante regularidad) no hay que buscarla en una materia absolutamente incomprensible, sino en un espíritu creador semejante a nosotros. Solo por parte de un ser superior, dotado de volun-

tad, puede mi alma, que no es precisamente una *tábula* muerta, sino un yo activo, sufrir una influencia externa. No hay filósofo que pueda hacer comprensible el origen de las "ideas" de la conciencia por la influencia de la materia y por los movimientos de los nervios. Concebir una causa de ideas que no sería espíritu es absolutamente absurdo; el espíritu solo puede obrar y padecer espiritualmente. En este sentido, pues, es Dios, como la sustancia espiritual primaria, creador y conservador del mundo: El pone, siguiendo el arquetipo de sus propias ideas, los mundos de ideas reproductivas, sabiamente coordinados entre sí, en los espíritus finitos (es decir, no sólo que viven en la actividad de la propia voluntad, sino que al par, y en las más de sus representaciones, dependen de la voluntad ajena). La creación del mundo no es la creación de una existencia material de la nada por una causa espiritual, que de suyo no puede tener nada que ver con la materia; con semejantes representaciones "paganas" no se puede ciertamente, evitar que se venga a parar en considerar la materia como igualmente eterna que Dios. Sino que Dios crea el mundo ideal y lo comunica inmediata y espiritualmente a los espíritus finitos, no de otro modo que nosotros formamos y combinamos representaciones en nosotros mismos, solo que nunca independiente y originariamente. Dios lo ve, pues, en sí mismo, también de un modo puramente espiritual y no por medio del "sensorio" del espacio absoluto (Newton). Dios es *actus purus,* pura voluntad absoluta y pensamiento espontáneamente activo; nosotros, seres finitos, somos espíritus trabados y pacientes, ligados a representaciones *dadas.* El hecho de que estemos sujetos al cuerpo, hundidos en lo material y sensible, no quiere decir en el fondo nada más que esto precisamente: que nuestras representaciones no solo son nuestras y están sometidas a nuesra voluntad, sino que las tareas y las posibilidades de nuestro libre albedrío surgen para nosotros únicamente en un orden de vida (puramente intrapsíquico) que nos es dado.

El mundo, tal como lo vemos, es un mundo real, y tal como se nos presenta; es absolutamente la verdadera realidad; la "sana razón humana", con su realismo ingenuo, tiene perfecta razón contra las construcciones metafísicas de los meca-

nicistas realistas, para quienes todo lo dado sensiblemente solo es apariencia o fenómenos. Acabemos con un mundo de cosas en sí despojadas de todas las propiedades sensibles, por ende imperceptibles o meramente inteligibles, situadas por detrás de lo visible. Ahora bien, el modo de ser de esa realidad es ser en los espíritus; su *esse* es *percipi*, y, por ende, esencialmente dependiente del ser de las sustancias percipientes, receptoras y formadoras de las percepciones, de las sustancias no-sensibles, espirituales, operantes y pacientes. La permanencia de las cosas en medio del cambio y de la cesación de nuestras percepciones no significa nada más que su ser percibidas en otros espíritus y —pues que esto vale igualmente para todos los sujetos finitos— el perseverar en el Espíritu divino, para el cual no hay interrupciones del intuir.

La realidad no resulta así evaporada, sino justamente restablecida en su corporeidad sensible; lo que se altera totalmente es solo el *sentido* de esta realidad de los sentidos. Las palabras que oímos o los trazos que leemos son signos sensibles dados de significaciones no-sensibles, espirituales, que entendemos por medio de ellos; así son también todos los datos sensibles de las "ideas", la gran sucesión y ordenación entera de los hechos de la Naturaleza, no otra cosa que los *signos sensibles* de un lenguaje que el Espíritu divino habla a nuestro espíritu. Todo lo visible es solo un símbolo de lo inteligible. La palabra del "libro de la Naturaleza", en el cual podemos leer las revelaciones del Eterno, no ha de entenderse como si el Espíritu creador necesitase para comunicárnoslas un medio e instrumento material, una Naturaleza espacial real y subsistente por sí, sino que la voluntad de Dios nos habla inmediatamente y sin semejante rodeo, por medio de los signos sensibles de las representaciones del mundo, que nosotros recibimos de El, como un espíritu de otro espíritu. La verdadera causa, como el verdadero objeto de nuestras ideas, es algo puramente espiritual, por más que las ideas mismas se hallen ante nosotros como imágenes materiales sensibles. En cuanto a las leyes naturales, que en el sistema de los modernos filósofos de la Naturaleza amenazaban oprimir la independencia del espíritu y el libre albedrío, de acuerdo con lo anterior, preséntanse, en su firme ordenación e invariabilidad, como manifestaciones

directas de la eterna y constante voluntad de Dios. Son las reglas y las leyes de congruencia de aquel lenguaje espiritual. La Naturaleza no es el *resultado* de la voluntad creadora, que en conclusión sepárase de esta y subsiste materialmente por sí, antes bien la serie de las acciones voluntarias del mismo Espíritu supremo. En este sentido enteramente directo y literal es cierto lo que decimos, cuando decimos que vemos a Dios en todas las cosas. Todo ser es pura actualidad de una vida espiritual, no muerta existencia espacial.

Mediante esta interpretación idealista y espiritualista de la realidad natural no se anula de ningún modo en su sentido —según Berkeley— el trabajo de investigación propio del conocimiento científico. Justamente la moderna ciencia natural *no tiene*, es evidente, nada que ver con las "causas" y los principios últimos del fenómeno natural, sino con las conexiones condicionales en sí mismas, con las relaciones de orden funcional. Unicamente los metafísicos realistas han hecho de la ciencia de leyes una filosofía de la sustancia material. El conocimiento de la Naturaleza es una investigación de los enlaces y las relaciones existentes entre los datos sensibles de nuestras "ideas"; descubre la gramática de aquel lenguaje simbólico o las reglas del grandioso espectáculo que nos es ofrecido como marco de nuestra vida. Nos enseña a prever los procesos futuros, pero no a sondear sustancias existentes en sí, ni causas últimas.

Con estas tiene que ver, por el contrario, únicamente la filosofía. Esta es el saber del ser verdadero, es decir, del puramente espiritual, que ni es dependiente de nada corpóreo, ni está unido con ello, ni contenido en ello, sino que, a la inversa, contiene, vivifica, enlaza el edificio entero de la Naturaleza material. A ella se le presenta sin más nuestra alma como inmortal; pues, ¿cómo podrá la sustancia sabedora de sí misma, genitora y receptora en sí de representaciones, ser dependiente del ir y venir de las ideas sensibles que llamamos la formación y destrucción de los cuerpos? (La conexión del alma y el cuerpo no es, metafísicamente considerada, nada más que un orden y una concordancia natural de dos series de ideas.) Para la verdadera metafísica es, además, la libertad de todos los espíritus una verdad fundamental, dada con el ser

del ente dotado de voluntad, en general (también, pues, del ente finito), y no amenazada por la necesidad mecánica de una Naturaleza extraña al espíritu y existente en sí. Y, finalmente, con su concepto del Universo, impulsa directamente esta metafísica al reconocimiento y al conocimiento de la sustancia divina, como la única causa posible y el fondo y sentido transparente de todos esos datos de la representación, inabarcablemente múltiples y complicados, y, sin embargo, infinitamente ordenados y coordinados, que vivimos como Naturaleza visible, como mundo en torno nuestro.

V

Kant y la metafísica alemana del siglo XVIII

LAS producciones metafísicas del siglo XVIII quedan muy por detrás de los grandes sistemas especulativos del XVII (XVII-XVIII). El siglo XVIII nútrese exclusivamente y en todas sus direcciones de las ideas creadoras de la generación precedente —y la mayoría de las veces ha perdido, además, el sentido para la profunda percepción de los problemas y para las audaces intenciones que hay en los sistemas clásicos. Unicamente a fines del siglo se inicia en Alemania un grande y nuevo movimiento metafísico—. Entre las múltiples corrientes y tradiciones destácanse dos, que han influido de un modo particularmente intenso en la total concepción del Universo que tiene el siglo: primeramente, el desarrollo del naturalismo metafísico, culminante en las doctrinas de los materialistas franceses (Lamettrie, el *Système de la nature,* de Holbach), y luego la sistematización escolástica de la metafísica racionalista, con fuerte preponderancia de la idea leibniziana del Universo, en Alemania (por medio de Cristián Wolff y sus numerosos discípulos; la llamada filosofía leibnizo-wolffiana). Desde el punto de vista del contenido no se desarrolló en ninguna de las dos líneas evolutivas nada lo bastante nuevo ni indicador de vías para tratarlas particularmente en esta breve exposición. Empero, es menester decir unas pocas cosas sobre esa metafísica escolástica alemana, por la razón de que sus particulares pretensiones científicas y la forma de sistema impues-

ta por ella condujeron en el curso ulterior del siglo a una crisis de la metafísica (iniciada ya en Crusius, llevada luego hasta las más extremas consecuencias por Kant), de cuyo posterior desarrollo brotó una nueva forma y floración de la especulación metafísica: la metafísica del "idealismo alemán".

El concepto racionalista del ser y del saber lleva en Wolff y sus discípulos a la construcción de un sistema de metafísica como ciencia rigurosamente deductiva, desligable de todas las concepciones intuitivas y esbozos hipotéticos de los grandes filósofos. Todo lo que es y puede ser ha de ser comprensible por sus "razones" para la filosofía. Un análisis rigurosamente llevado a cabo de los conceptos que tenemos de las cosas, debe conducirnos a las formas esenciales elementales y a los principios generadores de todo ser, partiendo de los cuales podemos, puramente por medio de composición de conceptos y deducciones, explicar todo lo dado y comprenderlo en su "posibilidad". La metafísica es una ciencia de la razón pura; su arquetipo es y será siempre la construcción matemática hecha a base de conceptos elementales y de axiomas. Todos sus conocimientos tienen un carácter rigurosamente apodíctico; sus definiciones y demostraciones, una vez establecidas, han de poder enseñarse de generación en generación como un sistema del saber fijo, unívoco e inconmovible (solo susceptible, acaso, de corrección en el detalle), no de otra suerte que los teoremas de una disciplina matemática.

La significación óntica y la validez de nuestros conceptos de la realidad se suponen, sin más; la cuestión de cómo los conceptos se refieran al ser y hasta dónde aprehendan en ser en sus propios rasgos esenciales (y, más aún, lo aprehendan exhaustivamente), no se plantea. Y a medida que se aleja más y más del concepto del conocimiento todo momento intuitivo, lleno de contenidos, tócale la tarea entera de la comprensión filosófica del ser a la pura elaboración lógica de los conceptos (hasta la experiencia y la percepción son solo "conceptos confusos"). Los principios ontológicos fundamentales son idénticos con los de la lógica —el principio de contradicción y el principio de razón—; y esto no quiere decir aquí simplemente que los principios lógicos tengan por sí mismos y de un modo inmediato significación ontológica, sino algo

mucho más pretencioso y discutible: que representan los supremos y únicos principios del ser, suficientes por sí solos, y, por ende, también los criterios del conocimiento del ser. La tendencia logística del racionalismo leibniziano es llevada aquí a su último extremo. Hasta el principio de razón (y con él el principio de causalidad) se derivaría del principio supremo y se demostraría por él el principio de contradicción. La posibilidad lógica de ser pensado es considerada sin más como una posibilidad positiva de ser; toda incompatibilidad real en el ser ha de revelarse como una contradicción lógica entre conceptos y descubrirse en el análisis de estos. El orden del concepto y el orden del ser, la *ratio* y la *causa,* coinciden; las definiciones genéticas descubren por sí mismas el ser de lo definido. Y así, la metafísica, como reina de todas las ciencias, por la univocidad de los conceptos y la certeza de las demostraciones, solo comparable con la matemática, levanta, con una arquitectura cuidadosamente distribuida, el sistema del ser: la *ontología* o teoría del ser y de las cosas, en general, pone el fundamento universal; la *cosmología* (en cuanto "racional", distinta de toda investigación científico-natural empírica de los diferentes fenómenos de la Naturaleza) dibuja la estructura esencial del Universo y sus elementos; la *teología* natural y la *psicología* racional (aquella, distinta del saber revelado; esta, de la observación empírica de lo psíquico) exponen en forma demostrativa la existencia y la esencia de Dios, la sustancialidad inmaterial y la inmortalidad del alma. Una imagen del mundo muy determinada (pluralístico-teísta), con un fondo religioso cristiano, en la modificación propia del siglo de las luces, y compuesta con doctrinas y formas conceptuales de la Escolástica y del siglo XVII, en particular de la teodicea leibniziana, quiere asumir así forma canónica, quiere exigir un sistema de conceptos y dogmas filosóficos evidente para toda razón humana y válido para todos los siglos venideros. La metafísica ha pasado ahora, así parece, del estadio de los tanteos y ensayos, de las concepciones y de las disputas escolásticas, al estado seguro de un sistema científico perfecto o fácilmente susceptible de perfección.

Entre los contenidos elaborados por esta metafísica escolástica es, con mucho, lo más valioso y lo más importante para las

actuales investigaciones metafísicas lo que se encierra en la parte de fundamentación general, en la *ontología*. Es uno de los grandes méritos de Cr. Wolff el haber reanudado en gran estilo dentro de la metafísica moderna la tarea señalada y realizada por primera vez en forma ejemplar por la Antigüedad (en particular, por Aristóteles), continuada y ensanchada luego por la Escolástica de la Edad Media. Para la historia de la teoría de las categorías y para toda investigación categorial futura (entendida la categoría en el antiguo sentido, como principio del ser), es la ontología del siglo XVIII de sobresaliente significación; el tesoro perdurable de los análisis ontológicos hechos al hilo del sistema de conceptos de entonces, déjase desprender bien de la forma demostrativo-racionalista ya caducada. La investigación contemporánea se ha vuelto, pues, con un nuevo interés hacia la ontología wolffiana, en contraste con el menosprecio de la generación anterior. Confróntese, por ejemplo, H. Pichler, *Ueber Christian Wolffs Ontologie,* Leipzig, 1910. Nosotros no podemos entrar, dado el marco limitado de nuestra exposición, en estas importantes cuestiones especiales de la metafísica.

Muy poco antes de la mitad del siglo entra esta tradición metafísica de la escuela wolffiana (a la que, naturalmente, no le habían faltado antes adversarios y ataques) en una crisis cuyo curso ulterior condujo a su desaparición del escenario de la historia de la filosofía. A las influencias históricas más generales (particularmente por parte de la crítica inglesa del conocimiento y de la ciencia y filosofía newtonianas de la Naturaleza), que empujan a su transformación y, finalmente, a su abandono, agrégase la obra de dos pensadores, en los cuales se quebranta la fe en la verdad y la validez del sistema escolástico, como consecuencia de convicciones y descubrimientos metafísicos positivos: Crusius y Kant.

En muchos puntos esenciales hay que considerar al primero como precursor inmediato del gran pensador que le sigue; la tendencia fundamental es, en todo caso, la misma: partiendo de determinados contenidos del ser, cuya realidad no debe ponerse en duda, se niega la universal racionalidad del ser y, por tanto, la posibilidad de reconstruirlo de un modo sistemático total por medio de la razón humana y de la filosofía.

Determinadas exigencias de la metafísica hacen surgir la cuestión de los límites del conocimiento (metafísico) y de la esfera de validez de los principios y criterios, con los cuales este se ha acostumbrado a trabajar (por ejemplo, el principio de causalidad). En ambos pensadores está en el verdadero punto medio la realidad del *libre albedrío* humano y su inconciliabilidad con los principios y conceptos del dogma racionalista. Es convicción suya la de que el racionalismo del ser, como lo supone y tiene que suponer la ciencia deductiva de la metafísica "de la razón pura", alberga en su seno el determinismo ("fatalismo"), ya tenga este un matiz más teleológico-religioso o más causal-naturalista. El concepto de la libertad humana establecido y fijado en los sistemas leibnizo-wolffianos es considerado como perfectamente insuficiente frente a la exigencia de responsabilidad personal experimentada por la conciencia moral. Una verdadera libertad está, por su esencia, fuera de una conexión necesaria inteligible para una razón finita. La libertad es en este sentido algo radicalmente irracional. El hombre elévase por el lado de su *voluntad* (esto había permanecido totalmente encubierto en el intelectualismo wolffiano) sobre la esfera de aplicación de los principios racionales.

Al par ábrense múltiples perspectivas sobre otras realidades fundamentales y otras inevitables contradicciones del sistema, en las cuales no pueden menos de presentarse a la conciencia los límites del conocimiento finito, en general, y en particular, los límites de la razón constructora de la metafísica. Así brota, lo mismo en Crusius que en Kant, del reconocimiento metafísico de lo irracional, una nueva demanda de crítica de la razón cognoscente, de fijación de los límites del conocimiento humano y de revisión de sus criterios en cuanto a su alcance universal o limitado. Partiendo de ellas, aparece la orgullosa metafísica escolástica como un "dogmatismo" de intelecciones, erróneamente arrogantes, como el resultado de una falsa y peligrosa extensión de la *Ratio,* segura de sí en el conocimiento de la Naturaleza y en los principios del mismo (por ejemplo, el principio de razón como principio de causalidad) a todas las regiones del ser. Pero Kant ha ido mucho más lejos que su precursor; una gran parte de la metafísica de

este (la teoría del espacio y del tiempo) vale aún para él como un típico producto del "dogmatismo" que su filosofía crítica tiene que arrancar de raíz.

La metafísica de Cr. A. Crusius solo puede ser tocada brevemente dentro del marco de esta exposición. Por mucho que sea necesario subrayar, frente al perfecto desconocimiento histórico de Crusius, su eminente significación en la filosofía alemana del siglo XVIII junto a Wolff y a Kant, es cierto que los contenidos propiamente tales de su sistema del Universo no son de análogo alcance y originalidad que los sistemas clásicos. Lo más importante en la filosofía de Crusius son los atisbos a través de los cuales señala ya en la misma dirección que Kant; el sino de la historia ha querido que las hazañas del pensador enormemente más poderoso y universal, Kant, hayan ocultado totalmente y relegado a un perfecto olvido el efecto de aquellas indicaciones anteriores.

El concepto que tiene Crusius de la metafísica y del conocimiento metafísico sitúase en oposición consciente a las pretensiones del racionalismo riguroso y particularmente a la agudización matematicista y logicista que había experimentado. Los rasgos esenciales de lo real solo muy en parte pueden ser aprehendidos demostrativamente; en amplios trechos y en cuestiones muy centrales está reducida la metafísica a consideraciones probables y a una mera certeza "moral". El "camino de la demostración", imperativo para la sola matemática, no debe transportarse simplemente a la filosofía. La matemática, teoría de meras posibilidades ideales, ha de poder sacar toda su certeza demostrativa de la exclusiva fuerza del principio formal de contradicción; el conocimiento de la realidad, por el contrario, no se deja reducir a una ensambladura lógico-deductiva de conceptos. Lo que puede ser pensado sin contradicción no por esto ha de ser ya, en modo alguno, real, ni siquiera posible en la realidad del Universo; y lo que no puede ser concebido por nosotros, tampoco ha de ser ya por esto absolutamente imposible en sí mismo. Cuando algo nos parece inconcebible, la causa puede residir tanto en los límites de nuestro intelecto como en la naturaleza de la cosa misma. Así, por ejemplo, rebasa en absoluto nuestras posibilidades de com-

prensión la coexistencia de la presciencia divina y el libre albedrío humano.

Pero también, partiendo de los distintos contenidos del Universo se obtiene toda una serie de datos del ser, ante los cuales fracasa nuestro conocimiento en el verdadero y pleno sentido de la palabra o los cuales contrarían en absoluto los criterios habituales de nuestro pensar. Mas el ejemplo decisivo de la colisión mutua de nuestras instancias cognoscitivas es el libre albedrío, que es dato indubitable de nuestra experiencia de nosotros mismos y parece oponerse estrictamente a nuestro criterio cognoscitivo más habtiual y más acreditado en todo conocimiento de la Naturaleza, el principio de la causa determinante. En esta cuestión ante todo es donde resulta patente cuán poco autorizados están los supremos principios lógico-formales para dictar por sí solos la sentencia en problemas centrales de la realidad. El principio de contradicción (principio supremo de Wolff para todos los juicios absolutamente; hasta el principio de razón ha de derivarse de él y demostrarse por él) permanece por sí solo perfectamente vacío y "estéril"; no alcanza a decidir sobre la posibilidad o imposibilidad real. Necesita, en todas las cuestiones sobre la realidad al menos, ser completado por medio de una "materia" del conocimiento. La estancia de un ser humano simultáneamente en dos ciudades diversas revélase como imposible por el contenido particular de la existencia espacial, mas no por puras contradicciones entre conceptos. Es necesario destacar junto a los supremos principios formales otros criterios del conocimiento con mayor contenido. El principio de razón, por su parte, es, en su formulación tradicional, un principio que comprende, en la universalidad formal de una ley lógico-ontológica, toda una serie de leyes diversas, y en parte perfectamente dotadas de contenido y necesitadas de limitación a una región determinada del ser. Hay que distinguir entre la razón del ser y la razón de conocimiento, entre las razones físico-causales y ético-ideales. Si se hace así, revélase abiertamente la ineludible colisión en que cae todo verdadero concepto del libre albedrío con el principio de la causalidad o de la razón real determinante. Esta colisión no puede eludirse simplemente negando el libre albedrío; así resulta para Crusius ante

todo de que el último está en conexión esencial e inevitable con una "ley de la obligatoriedad", con el deber ser moral. Aquí está, pues, ley contra ley.

La solución del conflicto solo puede encontrarse mediante una fundamental "restricción" del principio de causalidad a los acontecimientos de la Naturaleza exterior y de la mera vida representativa; el núcleo volitivo del ser espiritual escapa a la determinación desde fuera. El hecho espiritual fundamental de la libertad es contrario a nuestras exigencias cognoscitivas, que para su propia satisfacción quieren descubrir por todas partes concatenaciones fundadas en razones determinantes unívocas. Pero nada nos autoriza a declararlo incomprensible (relativamente) para nosotros, por serlo imposible en sí —sobre todo estándonos garantizado como una realidad por otra ley. En la metafísica no se pregunta, en efecto, por la estructura y la concordancia meramente lógica de nuestros conceptos, sino por la realidad de las cosas mismas—. En general, hay que decir que los criterios de la verdad no pueden reducirse a los solos principios lógico-racionales, sino que representan un complejo de instancias relativamente independientes, cuyo peso tiene que ser recíprocamente equilibrado en cada caso. Lo que impulsa al racionalismo de la escuela leibnizo-wolffiana hacia el "fatalismo" es la exageración parcial y la generalización injustificada de la *ratio determinans*.

Crusius colócase, pues, en radical oposición a las tendencias deterministas del racionalismo, y tanto por lo que se refiere a sus motivos teleológico-religiosos como a los causal-naturalistas. Hay que abandonar la teoría de la armonía preestablecida, y lo mismo hay que oponerse a la extensión del principio de la conservación mecánico-causal al mundo espiritual. También la tesis optimista del "mejor mundo" es insostenible: descansa en una inserción y disolución intelectualista y racionalista de la voluntad divina en las determinaciones del entendimiento. En realidad, el núcleo y la fuerza dominante de toda vida espiritual es la voluntad. La verdadera pneumatología ha de ser ante todo thelematología. Así se inicia con Crusius un nuevo auge del voluntarismo metafísico, que se prolonga más tarde en Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer.

1. Kant

El acontecimiento más decisivo dentro de la filosofía del siglo XVIII para la ulterior historia de la metafísica moderna ha sido, pues, la gran revolución que la metafísica experimentó en el pensamiento de Kant. Como esta revolución se realizó en Kant mismo muy paulatinamente y en una serie de golpes sucesivos, pero la última elaboración sistemática del resultado ya no salió a la luz, nuestra exposición reproducirá la metafísica de Kant en las principales fases de su evolución histórica.

Según una interpretación muy difundida de Kant (difundida particularmente en las varias escuelas del "neokantismo"), puede parecer, en general, errado conceder un puesto a Kant en la historia de la metafísica. Según esta interpretación, solo el Kant "precrítico" (hasta 1770, o mejor, hasta 1781) ha sido metafísico; pero el sentido de la "filosofía crítica" consistiría justamente en haber mostrado la imposibilidad de toda metafísica y reducido la filosofía entera al terreno de la crítica del conocimiento y del análisis "trascendental" de las funciones objetivas de la conciencia. La metafísica, como ciencia filosófica del ser, es, desde Kant, un asunto despachado; solamente las ciencias positivas tendrían que ver con las cosas y la realidad, mientras que la filosofía únicamente puede reflexionar sobre las formas de conocimiento que trabajan en estas ciencias. La filosofía de la madurez de Kant es una teoría de la ciencia y un análisis reflexivo de la conciencia teorética, ética y estética; las ideas y las convicciones metafísicas del Kant más joven tornáronse de este modo para él mismo frágiles e insignificantes. A lo sumo concédese aún que Kant no logró deshacerse de una cierta "criptometafísica". En medio de las consideraciones de crítica del conocimiento han quedado algunos momentos "dogmáticos" (en lo posible cuéntase entre ellos con una interpretación "idealista" y una preocupación por la "consecuencia" de la teoría kantiana del conocimiento, el concepto central de la cosa en sí) y estos momentos han sido arrastrados, sin notarlo, hasta mucho más lejos. Por otra parte, Kant, que, según su propia declaración

anterior, tenía el "sino de estar enamorado de la metafísica", ha guardado siempre en su corazón ciertas "opiniones privadas" sobre la esencia y el fundamento del Universo, el ser y el destino del alma; pero estas ideas no se hallarían en concordancia con su verdadera filosofía científica y sistemática. El interés por ellas solo puede ser biográfico, no propiamente histórico-filosófico, ni menos filosófico-sistemático.

Nosotros tenemos por radicalmente absurda esta interpretación. Dos grandes hechos se oponen a ella. Primero: la revolución de Kant contra el "dogmatismo" metafísico, así como su actividad "crítica" de "triturador universal", no se dirige a la aniquilación de toda metafísica, sino solo de la metafísica de la razón pura (teorética), de la metafísica escolástica racionalista de su tiempo. El mismo exigía y planeaba la reconstrucción de la metafísica como "*metafísica dogmático-práctica*" (dogmática en el sentido de la construcción teorética, sin resabio despectivo) y veía en la época, por él mismo iniciada, de esta neofundamentación de la metafísica, sobre el terreno y bajo el primado de la razón práctica, el estadio histórico terminal y la forma permanente de esta ciencia, después de despachar sus extravíos anteriores (véase sobre esto particularmente la Memoria premiada de Kant sobre "Los verdaderos progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff...", editada por Rink, 1804). Esta metafísica no llegó, sin duda, en Kant a su pleno desarrollo; los fundamentos más generales están contenidos en la teoría de los postulados de la Crítica de la razón práctica; esfuerzos siempre nuevos por llegar a una forma más amplia, muchas veces más profunda, encuéntranse en el *Opus postumum* (hasta ahora todavía inédito); la creciente decadencia de las fuerzas del viejo Kant ha impedido la verdadera terminación de la obra, aplazada siempre de nuevo en favor de otros trabajos previos. Mas lo que de esta metafísica del último Kant queda para nosotros visible, o inferible por indicaciones, revela por todas partes la más íntima conexión con la metafísica del Kant "precrítico", incluso en los puntos en que se había modificado la posición cosmológica y metafísica de Kant. A esta intención fundamental de Kant, efectiva, aunque no cumplida en una obra acabada, responde perfectamente su influencia histórica; un

nuevo y poderoso movimiento metafísico toma su punto de partida inmediatamente en él y en constante apelación de los pensadores dirigentes a él como el primer creador de la nueva idea del mundo. (El hecho de que cambiasen de nuevo el concepto y las pretensiones de la metafísica, de que se alejasen mucho de Kant las posiciones de fondo y se abandonase la reserva "crítica" de Kant frente a muchas cuestiones metafísicas consideradas por él como fundamentalmente insolubles, es otro asunto).

Segundo: también para la disposición fundamental del sistema crítico (preparatorio-propedéutico) de Kant, para el sistema de las mismas Críticas de la razón, son de una significación decisiva ideas metafísicas que están en profunda conexión con las discusiones metafísicas de los siglos XVII y XVIII; aun cuando en la forma acabada de las teorías no encuentren estos íntimos motivos expresión acorde con su importancia primitiva. No solo el concepto de la cosa en sí, precisamente por esto tan problemático desde el punto de vista de la consideración crítica del conocimiento, tiene sus múltiples raíces ontológicas, sino que la teoría central de Kant de la idealidad del espacio y el tiempo resulta también solo comprensible en su origen y en su significación para toda la filosofía de aquel cuando se siguen las dificultades metafísicas que Kant ve ligadas con su ser, al continuar hilando muchas ideas de la historia de la metafísica anterior (cf. sobre esto el artículo del autor, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Festheft der Kantstudiem,* 1924, páginas 121-159).

Kant ha sido, pues, un metafísico, según nuestra interpretación, y su filosofía ocupa un puesto importante, no solo en la historia de la teoría del conocimiento o de la ética, sino también en la de la metafísica. Pero con esta no se pretende nivelar en modo alguno las profundas diferencias que distinguen la forma de la doctrina y de la reflexión filosóficas en Kant con respecto a las de otros grandes pensadores anteriores y posteriores a él. No se pretende, en absoluto, negar que el verdadero centro de gravedad del interés kantiano y de la producción kantiana en la época del sistema crítico se ha desplazado hacia otros problemas filosóficos (gnoseológicos, etc.),

ni tampoco se pretende contradecir sin reservas a los que buscan en estas esferas la verdadera originalidad y la sobresaliente significación, como pensador, de Kant. El Kant *metafísico* no es *todo Kant,* y esto vale para él en un sentido sumamente distinto de aquel en que podría decirse de Descartes o de Leibniz. Tampoco la sola metafísica de Kant podría justificar la actual magnitud de su gloria: no le fue dada a Kant una genial concepción, originaria y dominadora de la totalidad de los problemas percibidos en el ser mediante un sistema unitario de conceptos, por el estilo de Leibniz o de Hegel. Kant fue y permaneció siempre, en importantes líneas de su visión metafísica del Universo, dependiente de las tradiciones de su siglo. Pero si no cabe colocarle como "sistemático" de la metafísica en el más alto rango, es necesario estimar en él como conviene al "problemático" de la metafísica.

Su manera de tratar, por ejemplo, el problema de la libertad, es un trabajo de investigación clásico y ejemplar en una de las cuestiones metafísicas más difíciles que se le han planteado al hombre; y lo mismo sucede con otros problemas, en los que el verdadero mérito de Kant está en la manera de desarrollar la correspondiente "aporética", no en la "solución" dentro del marco de un sistema unitariamente esbozado (cf. N. HARTMANN, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Festb. d. Kant-St.,* 1924, págs. 160 sqq). Por ello entra también justamente en la particular significación de la filosofía kantiana el haber planteado, partiendo del terreno del nuevo concepto del conocimiento y de la ciencia orientado en la ciencia natural (en cierto sentido, pues, por primera vez), la cuestión de la *posibilidad de la metafísica* en general y del método y certeza del conocimiento metafísico, una cuestión que se ha convertido desde entonces en una inevitable cuestión fundamental de la reflexión epistemológica y metafísica y que ha vuelto a entrar actualmente en un nuevo estadio.

Para el estudio de la metafísica de Kant, que aún hoy se halla en sus comienzos —a pesar del ingente trabajo que se ha dedicado durante muchos decenios a la investigación kantiana—, hay que consultar, además de las conocidas obras maestras, y aun antes que ellas, las *obras "precríticas"*, las más de las veces tratadas muy despiadadamente en las exposicio-

nes anteriores de Kant, así como los apuntes de las *Lecciones de Metafísica*, de Kant (que deben usarse con precaución a causa de las dificultades para datarlas y de varios puntos inseguros en la transmisión, pero que son de un contenido sumamente instructivo), y las *Reflexiones* de Kant, insertas en el *Tratado de Metafísica* de Baumgarten, que él tomaba por base de sus lecciones (B. ERDMANN, *Reflexionen Kants*, tomo II, Lpz., 1884). Al antiguo resumen de las lecciones de metafísica kantianas, procedentes de los apuntes de su discípulo Pölitz, Erfurt, 1821, reimpresión Rosswein, 1924, en la casa I. H. Pflugbeil, y a la extensa Memoria de M. Heinze, Lpz., 1894, hay que agregar la reciente edición, extraordinariamente valiosa, de un cuaderno de clase del año 1790 o inmediatos, descubierto hace poco y evidentemente escrito de un modo muy concienzudo, edición hecha por A. Kowalewski, Munich y Lpz., 1924, en la casa Rösl. Han de estudiarse totalmente de nuevo, además, los fragmenos del *Opus postumum*, hasta ahora todavía demasiado poco considerados, y cuyas relaciones con las obras precríticas y las lecciones de metafísica son palpables por todas partes. (El material para ello hay que tomarlo en la excelente exposición de E. ADICKES, *Kants Op. post.*, Berlín, 1920, especialmente págs. 592-847, hasta que sea un hecho la edición planeada de las obras completas de la vejez de Kant.) Partiendo de estas fuentes fundamentales para el pensamiento metafísico de Kant, las cuales revelan una gran continuidad en las preocupaciones y parcialmente también en la actitud cosmológica y metafísica del filósofo, a lo largo de toda su evolución, hay que examinar luego el contenido, los supuestos y las indicaciones metafísicas de las restantes obras. Además de las tres críticas han de consultarse particularmente los trabajos posteriores sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia, como en general las obras de los años 1790 y siguientes.

A) *La metafísica del Kant juvenil. (El sistema de los años 1750 al 1760)*

En las obras de filosofía natural y metafísica de su primera época ha dado Kant expresión a una acabada imagen del mundo que, en importantes rasgos, ha seguido siendo de significación para todo su pensamiento ulterior, y de la cual han surgido por otra parte los conflictos que le han impulsado en intentos siempre nuevos a la revisión de sus posiciones iniciales. El material para esta imagen del mundo le es proporcionado al joven pensador por dos sistemas de ideas heterogéneas en varios puntos: la ciencia de la Naturaleza y la cosmología newtonianas, por una parte, y el sistema escolástico leibnizo-wolffiano, por otra. En la fusión de ambos en una unidad ve Kant su tarea como metafísico. De Newton (y en general de la astronomía y cosmología coetáneas) procede la convicción fundamental que Kant tiene de la infinitud actual del mundo en el espacio infinito. El espacio es el "ámbito infinito de la omnipresencia divina"; el mundo que lo ocupa, el "campo de la revelación de las propiedades divinas". Pero la fuerza esencialmente infinita del ser primario no puede dejar ese ámbito de su presencia incompletamente lleno y solo ocupado por un campo de acción limitado y finito, digámoslo así, sino que es fuente eterna de una "verdadera inmensidad de naturalezas y mundos", de una actual "infinidad de sustancias y materia" —que se organizan también (cualitativamente) en infinitos géneros de sustancias fundamentales—. Con particular energía transporta el Kant juvenil su convicción infinitista, expuesta con elevado *pathos,* también a la dimensión *temporal* de la realidad. Como el espacio, así también es el tiempo el "campo infinito de la omnipotencia"; la realidad temporal del devenir infinito es, por decirlo así, el sempiterno ámbito de revelación de la eternidad divina. El concepto mismo de la infinitud actual (como "cantidad sin número ni límites") parécele a Kant hasta dado primariamente (y para los adversarios convincentemente) por la inevitable idea de la "sucesión futura de la eternidad", como una "verdadera infinitud de multiplicidades y mutaciones", la cual se-

rie infinita está, con evidencia, "totalmente presente de una vez y ya ahora al entendimiento divino". El mundo es esencialmente un infinito devenir en la serie infinita del tiempo; más exactamente: una evolución infinita, un sucesivo perfeccionamiento de la creación.

"La creación no es la obra de un momento. Después de haber dado comienzo con la producción de una infinidad de sustancias y materia, continúa actuando con crecientes grados de fecundidad a lo largo de la sucesión entera de la eternidad." "La infinitud de la futura sucesión de los tiempos, gracias a la cual es la eternidad inagotable, vivificará y desplazará con regularidad plena e íntegramente todos los espacios de la presencia de Dios." El despliegue revelador de la fuerza infinita de lo Absoluto en el Universo es un "desarrollo de la Naturaleza" continuamente progresivo desde un punto inicial; el orden y la constitución sistemática formados paulatinamente desde el estado primitivo "se extiende poco a poco hasta las mayores lontananzas, para llenar el espacio infinito con mundos y con órdenes en el transcurso de la eternidad."

El optimismo del progreso procedente del siglo XVIII (desde Leibniz) y la consideración genética, histórico-evolutiva, de la realidad en general —ambos motivos centrales de la posterior metafísica del idealismo alemán, en particular de su metafísica de la historia—, surgen en el Kant juvenil sobre la base de la consideración astronómica y cosmológica del Universo y en alianza con la convicción de la infinitud del espacio y del tiempo triunfante desde Newton. La estructura del Universo es concebida además por Kant (como en la filosofía escolástica de la época en general) de un modo rigurosamente dualista y pluralista: dos especies radicalmente distintas de sustancias dinámicas independientes e individuales —las unas desplegándose en las fuerzas de la vida y de la representación, las otras en las funciones de la extensión y del movimiento— forman en su concomitancia el todo del Universo como un infinito *compositum substantiale* o *totum absolutum substantiarum.*

El pluralismo ha sido expuesto extensamente por el Kant juvenil solo por el lado de lo material (monadología *physica* o teoría de los "elemenos de la materia" dinámico-sustan-

ciales e indivisibles), como quiera que en sus intereses y problemas metafísicos de esta primera época parte siempre de las cuestiones de la filosofía natural. Sin embargo, resulta claramente visible en ocasiones (en particular hacia el final del período) que el motivo decisivo y la última instancia corroboratriz de su pluralismo reside para él en el supuesto de la independencia, existencia propia y actividad espontánea de los yos, de las sustancias psíquico-espirituales, no de otra suerte que en Leibniz. El verdadero contrapolo de su intuición del ser parécele el spinozismo, que quiere disolver los seres individuales finitos en una sustancia universal y luego fundir esta en una sola cosa con la unidad de la sustancia divina. (Esta tendencia antispinozista perdura como característica y esencial para la posición metafísica de Kant; todavía una obra de los años 1790 a 1800 polemiza con insistencia contra la ontología del spinozismo, que deprime todos los yos humanos hasta hacer de ellos meros *modi* de la *cogitatio* divina: contra su hablar "de pensamientos que piensan ellos mismos y, por tanto, de un *accidens* que al par existe por sí como sujeto".)

Esas sustancias hállanse todas, unas con otras, en conexiones dinámicas reales. Unicamente el *nexu* real, el *commercium* de una acción recíproca real, hace de un agregado de sustancias independientes un Universo. También entre las sustancias materiales y las representativas hay que admitir una acción recíproca inmediata, un mutuo *influxus realis;* toda mutación y evolución en lo psíquico supone influencias y excitaciones exteriores. Se ha abandonado el terreno de la armonía preestablecida (como parcialmente ya en Wolff, totalmente en una contracorriente a la que había puesto término el maestro de Kant, Knutzen, y también en Crusius); lo mismo que el concepto leibniziano de la unidad de todas las sustancias como mónadas representativas, proclive al espiritualismo. Sin embargo, conserva Kant el sentido ontológico-idealista de la idea de la armonía. El realimo dinámico, verdadera comunidad de acción entre sustancias, o sea, entre cosas "que se aislan por su subsistencia", solo es posible sobre la base de una primitiva coordinación de sentido, de una mutua sintonización teleológica de los seres individuales. Esto es lo que pasa por alto el mero naturalismo de la acción recíproca, por ejemplo, en el

materialismo atomístico. El influjo mutuo no es un influjo "ciego" y dado ya por la mera existencia de las cosas individuales finitas, sino que lo hace posible la arquetípica coexistencia de las cosas en el entendimiento ordenador de Dios como el fundamento común y unitario de su esencia y existencia. La conexión sintética del ser de las cosas (la "forma" ontológica del Universo frente a la "materia" de las distintas sustancias) descansa sobre una conexión primitiva e ideal de las esencias en el *intellectus infinitus*. La idea o el concepto arquetípico que hay en Dios de la totalidad de las cosas como una conexión de sentido y de finalidad es un supuesto constitutivo del ser (ontológico *a priori*) de todas las realidades y acciones en la Naturaleza y en el mundo espiritual.

En la misma dirección de un fondo y un origen teleológico de todo lo real, ya del mero mundo material y causal, conduce el enérgico desarrollo, dado por Kant, a la visión mecánica de la Naturaleza. Su obra primeriza de astronomía y filosofía natural aspira a trazar una cosmogonía puramente mecanicista, como el mismo Newton no la había osado. La formación paulatina de la actual "constitución sistemática" de nuestro Universo ha de ser explicable por el hecho de la materia primitiva y de sus propiedades dinámicas fundamentales solamente, sin ayuda ninguna de intervenciones y rectificaciones teleológicas debidas a la divina voluntad ordenadora o a cualquier otro "espíritu del Universo". Pero justamente el mecanicismo así desarrollado —tal es la tesis metafísica central de Kant— es quien mejor conduce a la comprensión del origen teleológico unitario de todas las cosas. Insensato es querer con los naturalistas derivar de la sinrazón la razón (el orden, la constitución sistemática). Cuanto más puramente brote el orden cósmico de las acciones naturales mecánicas por sí y se desarrolle bajo el imperio "de una sola regla universal" toda la grandeza y pompa de los sistemas del Universo, tanto más admirable y perfecta tiene que ser la primitiva disposición teleológica de las diversas sustancias del Universo, de las esencias y de las fuerzas fundamentales de la materia. El mecanismo de la Naturaleza no es quebrantado ni regulado por agentes teleológicos, sino que está abarcado, sustentado en su totalidad por una teleología esencial, por un plan ideal del Universo.

Toda evolución autónoma del curso del Universo es un paulatino despliegue de las posibilidades de orden depositadas primitivamente en la esencia fundamental de las materias y fuerzas y recíprocamente armonizadas. Así, pues, ya la consideración de la realidad puramente sobre la base de los órdenes naturales remite a un primitivo principio suprasensible, espiritual, a un origen del mundo unitario y finalista. El mecanicismo así desarrollado es quien únicamente hace resurgir la *verdadera* físico-teología ("según un método corregido"), la teoría filosófica del *creador del mundo,* que ha creado la materia de tal suerte que la "Naturaleza abandonada a sí misma" evoluciona espontáneamente hasta elevarse a sus grandes formas de ordenación —en contra de los términos medios de una teleología de la rectificación, que solo arriba a la idea de un *arquitecto* del Universo, el cual ha de imprimir sus ideas ordenadoras a una materia repugnante, por decirlo así, y extraña a las ideas—. Solo sería radicalmente falto empequeñecer la teleología universal hasta hacer de ella (a la manera de Wolff) una ordenación de todas las cosas al provecho del hombre; el "fin" de las formas todas del ser solo puede ser la armonía del conjunto, solo puede estar en la totalidad de sus grados y esencias.

Al cabo culmina esta cosmología teleológico-idealista en un optimismo metafísico universal. La doctrina del "mejor de todos los mundos posibles" es defendida expresamente por el Kant juvenil contra las objeciones del lado de Crusius. Todas las deficiencias de la realidad son meramente relativas, dependen simplemente de que la perfección en lo finito está repartida entre los distintos seres, las perfecciones del individuo están limitadas siempre en favor de la multiplicidad del conjunto. Dentro del sistema gradual de la multiplicidad individual de los seres finitos son en el fondo todas las deficiencias (en el detalle) simples signos de la superabundancia (en el conjunto). Hasta el perecer es solo un momento parcial en la ilimitada fecundidad de la Naturaleza procreadora. Incluso el valor negativo del mal moral resultaría compensado positivamente dentro del marco del todo perfecto. "La Naturaleza, prescindiendo de si tiene o no por esencial destino la perfección y el orden, abraza en la extensión de su multiplicidad

todas las variaciones posibles, hasta las deficiencias y las irregularidades"; y esta "ilimitada fecundidad" ha "producido también las virtudes y los vicios", junto a todos los demás males e imperfecciones.

De hecho inclínase el Kant juvenil a buscar la verdadera fuente del vicio meramente en la relativa inercia de la fuerza de la razón, que deja preponderar a las excitaciones sensibles; pero, de un modo bastante naturalista, hácese a esta fuerza de la razón dependiente de la relativa "finura de la materia" en el correspondiente ser psicofísico. Así aparece el contraste moral abolido en la gradación ontológica de los seres; el hombre moralmente bueno (el guiado por la razón) parece colocado por encima del malo (el determinado por la sensibilidad) no fundamentalmente de otro modo que el ser racional humano en cuanto tal por encima del animal meramente sensible.

El papel de la existencia humana en la armonía del Universo está, según la concepción del Kant juvenil, determinado por la facultad *cognoscente* del hombre. Este, que es el ser que refleja en sí, intuyéndola y conociéndola racionalmente, la plenitud de las cosas y de los órdenes, la inmensidad del cielo estrellado, por ejemplo, debe ser considerado justamente como el "fin de la Naturaleza". En esto reside la sublimidad del espíritu inmortal: en que él, sobreviviendo a todas las vicisitudes del Universo, puede en toda la infinitud de su existencia futura conocer nuevos y siempre nuevos portentos de la creación y desarrollar plenamente en sí mismo los escondidos gérmenes del conocimiento.

B) *Los nuevos problemas del ser en las obras de los años 1760 a 1770*

En el decenio siguiente brotan paulatinamente para Kant, de su primer sistema del ser, una serie de dificultades fundamentales; al par, experimenta su total concepción del Universo (en parte, bajo la influencia de Rousseau), un decisivo cambio de acento que de lo cosmológico-natural se orienta hacia lo ético-espiritual. Kant advierte, ante todo, el error que hay en creer en la necesidad lógico-racional y el carácter deductivo de un sistema tal del ser. La principal obra ontológica del

decenio anterior aún quería, totalmente en el sentido wolffiano, hacer dependientes las conclusiones metafísicas tan solo de los principios lógico-formales de la ontología y deducir de estos también los principios filosófico-naturales del espacio y el tiempo; el principio de razón vale aquí (hasta empleado aún contra Crusius) como el principio de conexión y de orden absolutamente inquebrantable y suficiente en que tiene que dejarse insertar incluso el concepto del libre albedrío humano. Ahora, en las obras de 1763-64, quebrántase en diversos puntos la ontología logística. En la crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios el momento de la existencia en el análisis del concepto de causalidad, el tránsito sintético real de la causa al efecto, revélanse como elemento del ser metalógicos, materiales, no determinables solamente por las ilaciones de la *ratio* lógica, que concluye de la razón a la consecuencia. Mas el escrito sobre las magnitudes negativas muestra en todos los estratos del ser, en el físico y en el psicológico, incluso ya en el ideal matemático, la existencia de una oposición polar como ley y conflicto fundamentales que en modo alguno pueden reducirse a la oposición lógica de la contradicción. (Esta idea de la "repugnancia real", de la oposición divisoria como potencia óntica fundamental e informadora de la realidad se convirtió más tarde en un motivo central de la metafísica dialéctica del idealismo absoluto.) Y más tarde (1768), llega también a oponerse el peculiar contenido del principio del espacio y la imposibilidad de derivarlo lógicamente al anterior logicismo y deductivismo.

Claro es que con esto tenía que tornarse dudosa la justificación de la metafísica constructiva "de la razón pura". La analogía con la arquitectura teorética de la matemática ya no es evidente; la validez ontológica de los criterios analítico-formales ya no puede concederse. Para que pudiésemos edificar demostrativa y deductivamente el sistema del ser, tendrían que sernos dados como principios supremos de nuestro conocimiento leyes del ser sintéticas y de mayor contenido. Pero, en general, se descubre que nuestro conocimiento tiene que contar en todas partes con "conceptos inanalizables" y "principios indemostrables", si quiere habérselas con la realidad. Así, por ejemplo, se nos presentan como últimas "fuerzas

fundamentales" del ser tanto el libre albedrío como la causalidad natural; el íntimo "cómo" de la efectuación es de un modo palmario, esencialmente inaccesible en ambos casos a nuestra comprensión. En toda reducción y construcción (por ejemplo, también en el derivar y el explicar mecanicistas de la ciencia natural), tenemos que suponer esencias y fuerzas fundamentales de todas las cosas en su simple ser dado, inanalizable.

El ya mencionado cambio de acento hacia lo espiritual produce conmociones en el contenido de la anterior idea del Universo. Como último caso de aplicación de la idea ontológica de la repugnancia real preséntase la oposición del bien y del mal morales. Es esta la más importante metafísicamente y la más llena de significación para la futura forma de la imagen del mundo, entre las oposiciones aducidas por Kant; en las lecciones posteriores es ella sola el decisivo ejemplo de aplicación de aquella ley del ser. El mal no es, pues, una mera nota de la finitud, la falta de determinaciones más elevadas y más perfectas, sino que es algo positivo; no la sensibilidad y las "pasiones" del hombre, sino un hacer. En la posterior teoría (filosófico-religiosa) del "mal radical" se ha profundizado y robustecido una vez más esta idea; la lucha del bien con el mal es una última ley fundamental de nuestra existencia, de la cual no es posible ninguna explicación. Con esta naciente comprensión de la irracionalidad del mal viénese abajo una tesis fundamental de la primera metafísica de Kant: el optimismo dogmático, inferido del principio divino por medio de una deducción racional. El viejo Kant ha repudiado, pues, totalmente sus anteriores *Consideraciones sobre el optimismo* y puesto en su lugar un escrito sobre el "fracaso de todos los ensayos de teodicea" (1791). La coexistencia de una teleología universal de la realidad y positividad del mal rebasa los límites de la razón cognoscente. La teodicea es "cosa de fe".

Con la segunda mitad del decenio sesenta entran todavía más en el primer plano de los intereses de Kant las cuestiones de la esencia del espíritu y del mundo espiritual, del alma y de su destino, de la libertad y la predestinación. El sentido de la vida del hombre en el Universo es colocado más y más en el obrar *moral;* la razón es, por su esencia profunda y su

verdadero destino, razón *práctica*. Surge la idea de que un conocimiento metafísico de las últimas cosas (por ejemplo, de la existencia de Dios), por medio de la pura razón teorética, no puede serle dado al hombre, porque no *debe* serle dado; la seguridad teorética de las pruebas en estas cosas menoscabaría la espontaneidad y pureza de su conducta moral. El hombre no es meramente un miembro reflejador, cognoscente, en el cosmos espacio-temporal, sino que por su verdadera esencia y sus fuerzas profundas entra en un "mundo" y orden muy distinto, cuya realidad es necesario pensar con total independencia de su eventual cognoscibilidad para nosotros. Ahora bien, no podemos pensar las realidades espirituales, ni siquiera en su posibilidad general, juntamente con ciertos principios fundamentales de nuestra realidad natural, experimentable de un modo sensible; así, por ejemplo, con el *espacio*. El modo como un espíritu pueda estar presente en el espacio todavía no ha sido dado nunca. Cómo estén y obren los cuerpos en el espacio, es cosa perfectamente comprensible para nosotros por medio de la experiencia y de la razón; pero "¿cómo está presente el alma en el mundo, tanto de las naturalezas materiales como de las de su especie?" La vieja cuestión del "asiento" del alma en el cuerpo, de su "lugar" en el mundo espacial y corpóreo, alberga en su seno una dificultad patentemente insoluble. ¿Es lícito atribuir, en realidad, a la intimidad psíquica (como últimamente Crusius) lugar, movimiento y efectos de movimiento en el espacio? En verdad nadie tiene conciencia de su especial lugar en su cuerpo, sino solo de aquel que como ser humano ocupa en el panorama del mundo en torno. ¿Habrá que distinguir las sustancias espirituales de las corpóreas, diciendo que aquellas son las que ocupan un espacio, pero sin llenarlo con impenetrabilidad? ¿Habrá que distinguir en lo espacial mismo entre una presencia realmente "local" y otra meramente "virtual"?

Sumamente dudosa tórnase para Kant, ahora también, la vieja idea de la omnipresencia de Dios en el espacio infinito. ¿Puede el mismo ser estar a la vez en diversos lugares del espacio y hallarse consigo mismo en una relación exterior? La omnipresencia "local" (presencia "en todos los lugares") es algo en sí absolutamente contradictorio. De hecho, esta inme-

diata relación extensiva de la sustancia primaria, simple y espiritual, con el espacio real infinito impele hacia el panteísmo. Las "partes del Universo" conviértense en "partes de la divinidad". Cuando se reconoce en el espacio una realidad infinita, única y absoluta, un ente en sí, resulta inevitable e irrefutable el "spinozismo". Pero, en verdad, la impenetrabilidad, la extensión, etc., no pueden ser, según Kant, propiedades de un ser que tiene entendimiento y voluntad. Todos los metafísicos de la época permanecen apresados en estas dificultades: Mendelssohn, con su realidad limitada del espacio, no menos que Crusius, el cual veía en él (como, en segundo término, en el tiempo) la condición de la existencia, en general.

También se suscitan para Kant, partiendo justamente del principio del espacio, otras dificultades insuperables. La estructura ontológica del continuo espacial contradice la del concepto del Universo como un agregado de sustancias independientes. El espacio y todo lo espacial es divisible hasta lo infinito; aquí no puede haber últimos elementos de los cuales esté compuesto todo. Una efectiva antinomia ábrese en nuestra concepción del Universo, por Kant ya advertida temprano y tomada bajo la forma de oposición entre la "geometría" y la "metafísica" (Newton y Wolff) como punto de partida de algunos intentos de conciliación. Ahora hácesele evidente que esta dificultad no se resuelve simplemente considerando el espacio como un "fenómeno" (objetivo) o una manifestación dinámica de las mónadas de fuerza en su relación mutua; antes bien, todas las acciones recíprocas dinámicas que conocemos y de las cuales podemos hacernos un concepto suponen ya (con Newton) el ser del espacio absoluto. Pero ¿qué cabe entender por este "ser" del espacio vacío, homogéneo e infinito, que se sustrae absolutamente a todos los conceptos ontológicos de sustancia y accidente, de realidad y fuerza activa? ¿Y cómo cabe, por otra parte, que un ser semejante, no sustancial y no perceptible, sea cognoscible para nosotros y, además, cómo revela la existencia de la ciencia geométrica, cognoscible de un modo más primitivo e inmediato que ninguna otra cosa?

Otras "antinomias" y aporías tienen que haberse enlazado ya entonces con semejantes consideraciones de Kant, aun cuan-

do las obras de aquellos años no hablen expresamente de ellas. (Por ejemplo, en lo que concierne aún al espacio, la oposición entre la tesis de la finitud y la infinitud del Universo espacial, tomada ya por Collier como motivo de su espiritualismo metafísico.) Al lado del espacio preséntase el *tiempo* como un ente análogamente difícil, dado ya con aquel en virtud de la coordinación establecida por Newton entre los dos principios infinitos y absolutos. La cuestión metafísica de la finitud o infinitud temporal del mundo *a parte ante* (la antigua aporía de la creación en la lucha con la teoría de la "eternidad" del mundo) y, ante todo, la de la compatibilidad de la libertad con un destino temporal (sea el teleológico de la "Providencia" o el causal del curso de la Naturaleza), debieron de pasar igualmente entonces al primer plano. (Las reflexiones y lecciones no fechadas permiten, empero, inferir la marcha del contenido de las meditaciones de Kant.) También aquí es el resultado —claramente expuesto más tarde en la *Crítica de la razón práctica*— este: que el habitual reconocimiento del ser en sí del tiempo trae necesariamente consigo el "spinozismo" (como "fatalismo"). Seres existentes en el tiempo no pueden ser sustancias espontáneamente activas.

El espacio y el tiempo aparecen, pues, como inconciliables con el ser, según tenemos que concebirle partiendo del terreno de nuestra vida espiritual y personal y de nuestra existencia moral. Nuestra superior naturaleza espiritual, que hemos de suponer y concebir como nuestro verdadero y auténtico yo, no se deja encajar en el marco del orden espacio-temporal dado de un modo sensible. Y nuestra conciencia ético-religiosa impúlsanos irreprimiblemente hacia la idea de una comunidad suprasensible de los seres racionales, "la cual no descansa en las condiciones por las que está limitada la relación de los cuerpos, y donde desaparece el alejamiento de los lugares o de los tiempos, que es lo que constituye en el mundo visible el gran abismo que impide toda comunidad".

C) *La revolución de 1769-70: la idealidad del espacio y el tiempo; el mundo sensible y el mundo inteligible*

Las tinieblas de estas aporías metafísicas aclháranse para Kant de un golpe en el año 1769 por gracia de la "gran luz" de una nueva idea del ser. La primera exposición completa de la misma encuéntrase en la disertación inaugural: *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible.*

El espacio y el tiempo no son, según esta, esencias absolutas, absurdos existentes, condiciones ontológicas de la existencia y estructura de todo lo real, sino solo formas de intuición del espíritu humano, finito y sensible. Todo lo dado espacio-temporalmente es, hasta donde se halla sometido a estas formas, una mera apariencia; apariencia ahora tomada en el riguroso sentido subjetivo: como un mero ser *para nosotros,* en oposición al ser en sí y prescindiendo del modo como él es aprehendido por los sujetos finitos. Si vale para todos los seres y sustancias que tienen por fuerza su modo específico de reaccionar a las influencias externas, la receptividad del sujeto *humano* (no necesariamente la de todo espíritu finito, en general) está caracterizada en especial por la nota de que lo que influye sobre él, lo que le afecta de un modo sensible. solo puede hacérsele presente en aquellas formas esenciales universales. El espacio y el tiempo, los principios supremos de nuestra intuición y de nuestro conocimiento de la Naturaleza, son, vistos desde este lado, los signos fundamentales de nuestra limitación sensible.

El gran yerro de la metafísica anterior (Kant piensa particularmente en Crusius; también en Newton) consistía en que sus conceptos y criterios ontológicos padecían de "infección" por parte de estas condiciones de la sensibilidad. La tarea fundamental de la nueva metafísica ha de ser mantenerse libre de esta infección y no hacer de lo que depende de meras condiciones subjetivas el patrón para medir el ser, en general. Hay que restablecer en su pureza la originalidad del ser espiritual, contra el naturalismo prevaleciente. De hecho, desaparecen todas aquellas dificultades que habían surgido

por pensar unidos el espíritu finito y el infinito con el espacio y el tiempo, tan pronto se consideran estos últimos como formas de aprehender humanas. El espacio ya no es entonces el ámbito de la omnipresencia divina, sino solo la forma subjetiva en que se nos presenta de un modo sensible el ser universal del principio unitario y armónico, *omnipraesentia phaenomenon*. ("Porque todas las cosas existen por obra de Uno, constituyen una unidad. Cuando esta unidad se representa de un modo sensible, es el espacio.") Igualmente es el tiempo sin término solo la forma sensibilizada de la intuición de una duración suprasensible: *aeternitas phaenomenon*. El Espíritu primario mismo no está sujeto en su ser ni obrar al tiempo; tampoco saca de sí el espacio y lo espacial. "No se debería decir, propiamente, que Dios ha creado los fenómenos, sino cosas que nosotros no conocemos, pero a las cuales está coordinada en nosotros una sensibilidad." De análoga manera se aclaran las dificultades referentes a la relación de los "espíritus" finitos y de los seres dotados de libertad con las formas ónticas del espacio y el tiempo.

Una cuestión como la del asiento y lugar del alma preséntase como insoluble, porque es una cuestión erróneamente planteada. El alma está dada esencial y exclusivamente en la conciencia del yo o en el sentido íntimo; como un ojo no puede verse a sí mismo, tampoco puede intuirse exteriormente el alma. "Mas si el alma no es un objeto de los sentidos externos, tampoco le alcanzarán las condiciones de la intuición externa..., por ende, tampoco está en el espacio." "Yo, como inteligencia, no estoy en un lugar; pues el lugar es una relación de la intuición externa, y como inteligencia, yo no soy un objeto externo." Tampoco es lícito representarse el influjo real entre el alma y el cuerpo de un modo espacial y mecánico (como, por ejemplo, pasa en Crusius). El íntimo cómo de esta transición ha de permanecer fundamentalmente inaccesible al conocimiento humano; pues solo conocemos al cuerpo como objeto del sentido externo (cuya forma esencial es el espacio) y al alma como objeto del sentido interno. Mas, por otra parte, es solo la consecuencia de una falsa hipóstasis de la dualidad de modos de nuestra experiencia, en un dualismo de especies heterogéneas del ser, declarar imposible en sí

aquella acción recíproca. En todas partes debemos distinguir las condiciones de posibilidad del conocimiento receptivo sensible (la experiencia) y las posibilidades del ser de las cosas mismas. De un modo análogo, por medio de la distinción entre el tiempo (como mera forma de aprehender de una manera sensible los acontecimientos "internos") y la existencia de las cosas (es decir, aquí, de las inteligencias) en sí mismas, se torna de nuevo ontológicamente posible el libre albedrío.

Dicho del modo más general: Las formas y las leyes del ser natural, del cosmos espacio-temporal, ya no pueden desde la nueva posición amenazar la autarquía y los rasgos esenciales de lo espiritual. Pues la total realidad de la Naturaleza, tal como se nos aparece y es estudiada por nuestra ciencia natural, es, por su parte, dependiente del espíritu, no solo del divino, sino también del espíritu humano finito. Mas esto no quiere decir precisamente que todo ser extrahumano sea, según Kant, dependiente del espíritu humano. Kant se ha mantenido a lo largo de la entera duración de su vida en una actitud hostil al "idealismo" espiritualista de un Berkeley. Solo las formas estructurales del espacio y del tiempo, y lo que del ser extrahumano (y humano) nos es dado en estas formas, o sea, la naturaleza *aparente,* solo esto es dependiente de nuestro espíritu. La "idealidad" del espacio y el tiempo despoja a estos de su arrogante absolutismo ontológico y libra a las cosas en sí de sus ataduras; las cosas mismas, las sustancias y fuerzas ónticas, inmensamente múltiples, que han de residir en el fondo de la naturaleza experimentable, conservan su peculiar realidad e independencia.

También las otras cuestiones se esclarecen ahora. La estructura ontológica del continuo concierne solo al espacio y a la materia que se nos aparece en el espacio; para el mundo fenoménico vale, en efecto, el principio de la divisibilidad infinita; en él no se puede tropezar con últimos elementos. Pero la materia como continuo (dinámico), la materia de nuestra experiencia científico natural es solo *substantia phaenomenon.* La estructura ontológica real de las cosas en sí, que residen en el fondo de los fenómenos espaciales de nuestra ciencia física, es independiente de estos; el mundo en sí es un efectivo *compositum substantiale.* Por último: los enigmas del ser

y de la cognoscibilidad del espacio y el tiempo resuélvense fácilmente; su ser formal, vacío e infinito, no tiene la pretensión de poseer una existencia propia, sino que está adherido a la facultad del conocimiento humano; y en su reflexión sobre sí misma, aprehende esta facultad precisamente esas formas y estructuras anteriores a todos los contenidos dados en las distintas experiencias. También la infinitud extensiva del espacio y el tiempo procede, en el fondo, de la infinitud dinámica de la facultad espiritual; y así se presentan también todas aquellas disputas antitéticas sobre la finitud y la infinitud del mundo como una errónea esclavitud de los metafísicos al ser sensible del fenómeno. La "verdadera" infinitud no hay que buscarla en el terreno de la cantidad y de la extensión espacio-temporal.

De hecho, tampoco puede el espíritu humano desarrollar *(exsequi)* realmente de un modo intuitivo el concepto puro de la cantidad infinita; para él, es la serie infinita la fundamentalmente inacabable y la misma infinitud (simultánea) del espacio solo es realizable mentalmente para su intelecto, que opera de un modo discursivo-temporal, como un inacabable ir más allá de todo límite. El infinitismo metafísico de los filósofos de la Naturaleza yerra fundamentalmente en cuanto al verdadero fondo y núcleo de la realidad del Universo, no de otra suerte que el finitismo dogmático de la filosofía escolástica, que hipostasía las condiciones de la intuición sensible finita en necesidades ontológicas. La infinitud del espacio y del mundo espacial no puede entrar en concurrencia con la infinitud del espíritu, ni fundirse con ella al modo panteísta naturalista, porque ella misma es solo una consecuencia y una irradiación subjetiva de la facultad espiritual.

El hombre hállase, pues, siempre a la vez en dos mundos: el "sensible" y el "inteligible". Aquel es el mundo circundante de su padecer y hacer sensibles, el mundo también de su conocimiento sensible, la Naturaleza en el espacio y en el tiempo. Pero este mundo tiene por fundamento, en el hombre mismo y en todos los demás seres y cosas, un ser en sí de las inteligencias y sustancias, independiente de las condiciones de la sensibilidad y del mero dato de la Naturaleza. En esta esfera, ante todo, hemos de buscar el ser propiamente tal y la

verdadera comunidad de los seres espirituales. De ella trata la metafísica, eliminando de sus conceptos puros las adherencias sensibles. La cuestión de qué especie pueda ser el conocimiento metafísico ("uso real" de los conceptos puros del entendimiento, conocimiento intuitivo y meramente "simbólico") y de qué modo pueda estar garantizada a los conceptos metafísicos la significación óntica, es para Kant, en este estadio, una cuestión todavía no aclarada y que le impulsa en la época siguiente a siempre nuevas y difíciles investigaciones sobre el conocimiento.

Documento capital: el escrito *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* La exposición anterior ha tenido en cuenta muchas cosas pertinentes, pero procedentes de otras fuentes, incluso posteriores, para dejar en claro el alcance metafísico y los fundamentos escondidos de este escrito.

D) *La metafísica en el terreno del idealismo crítico; principios de la "metafísica dogmático-práctica"*

De estas investigaciones surgió la *Crítica de la razón pura,* que, partiendo del tema primitivo (la crítica del conocimiento metafísico según el método del racionalismo logístico), se convirtió en una amplia teoría del conocimiento racional apriorístico en la filosofía y en la ciencia, en general. Pero sobre el terreno de la filosofía, así ganado, obtiénese un nuevo concepto de la metafísica y otros accesos a los problemas metafísicos.

En primer término, la solución propia dada por Kant a su cuestión gnoseológica fundamental sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori,* es ya una solución metafísica. Trátase de *explicar* (remontándose por encima de toda mera descripción analítica del conocimiento y de sus factores) cómo es posible que el sujeto humano aplique a la naturaleza en las ciencias constructivas (la ciencia matemática de la naturaleza) axiomas y principios de un contenido objetivo, con la pretensión, evidentemente justificada y siempre verificada en el progreso del conocimiento, de su validez necesaria y universal en la realidad —sin que, sin embargo, estas proposiciones puedan leerse en la realidad misma por medio de la experiencia sen-

sible y de la inducción—. La respuesta de Kant a la cuestión —rechazadas otras soluciones metafísicas como la de las "ideas innatas" y la del "sistema de preformación"— continúa aplicando el método que había empezado con la teoría "idealista" del espacio y del conocimiento del espacio como un autoconocimiento del espíritu. Todo verdadero conocimiento e intelección tiene que ser, según Kant, en algún modo de la misma especie que hay que representarse el conocimiento divino, el saber del entendimiento arquetípico: un transparentarse el espíritu a sí mismo en la propia actividad creadora. En el fondo solo se puede conocer aquello de que uno mismo es el autor. En tanto el hombre *comprende* realmente las leyes más generales de la naturaleza, tiene que ser su entendimiento mismo el autor espontáneo de las leyes comprendidas. Solo conocemos *a priori* de las cosas aquello que hemos "introducido" antes en ella, en tanto se nos presentan en la conciencia como fenómenos ("Revolución copernicana").

No solo al tratarse de las formas vacías del espacio y el tiempo, sino también tratándose de todas las estructuras cognoscibles *a priori* de la realidad espacio-temporal, redúcese el conocimiento objetivo en último término a un autoconocimiento del sujeto y de las formas espirituales a él inmanentes. Lo que constituye la finitud y la limitación del hombre es que en todo su conocimiento y ciencia de la experiencia nunca puede alcanzar sino solo un mundo circundante, subjetivamente condicionado, de "fenómenos"; pero este mundo circundante (nuestra total "realidad empírica", pues) es también, en cambio, en sus estructuras más generales al menos, el campo a él sometido de su actividad original, espontánea y cuasiarquetípica, el campo de su "idealidad trascendental". "El hombre es el *principium originarium* de los fenómenos"; "nosotros hacemos los fenómenos *a priori*"; hasta a sí mismo se hace el hombre, "en tanto se pone en el espacio y en el tiempo". En la esfera del mundo fenoménico "somos en parte creadores". En parte —pues todo lo empírico-material de nuestro mundo circundante real alude a la realidad trascendente, absolutamente independiente de nosotros, de las cosas en sí, que "afectan" de un modo desconocido a nuestra subjetividad espacio-temporalmente determinada—. (Esta es la vena

realista en la metafísica del conocimiento de Kant; contrariamente al puro idealismo y espiritualismo de Berkeley o al espontaneísmo absoluto de la mónada leibniziana, donde cada sujeto finito saca puramente de sí mismo todos sus conocimientos y experiencias.)

La primera consecuencia de esta teoría es la rigurosa distinción entre el conocimiento científico y el conocimiento metafísico. La validez de los principios y criterios con contenido objetivo, que se remontan sobre lo lógico-conceptual, solo está garantizada para la esfera de la ciencia, para la naturaleza experimentable de un modo sensible, como la totalidad de los fenómenos espacio-temporales, cuyas leyes son precisamente dependientes del espíritu humano mismo. La metafísica, en cuanto que debe tratar de las "cosas, en general, y en sí mismas", de lo inteligible y "suprasensible", no puede apoyarse sobre aquellos principios que tan familiares nos son y tan seguros se nos ofrecen. Sin duda las categorías fundamentales de nuestro pensamiento (por ejemplo, sustancia o causalidad) no deben en absoluto considerarse lo mismo que aquellos dos modos de aprehensión de nuestra "receptividad", como formas de conocimiento específicamente humanas y solo válidas por el modo de intuir del hombre; la significación ontológica de estos conceptos fundamentales de todo pensar discursivo sobre objetos y conexiones del ser remóntase perfectamente en sí sobre la esfera de los meros datos fenoménicos. Pero mientras que la síntesis de estas categorías con aquellas formas sensibles de la intuición (en particular con el "esquema" del tiempo) conduce a "principios" realmente constitutivos, en todo tiempo puestos a nuestra disposición para el conocimiento constructivo de los fenómenos (por ejemplo, el *principio* de la causalidad, el *principio* de la perseverancia de la sustancia), a la vez que los datos temporales de la experiencia suministran criterios empíricos para su aplicación (en el primer caso, la sucesión regularmente repetida; en el segundo, las constantes permanentes en los procesos de mutación), permanecen las mismas categorías sin esta impleción intuitiva vacías e indeterminadas, sin criterios de aplicación. Las discusiones de los metafísicos sobre la definición del concepto de sustancia y las consecuencias de ellas (la oposición Spinoza-Leibniz) o sobre

la validez del principio de razón (causalidad y libertad), mientras cuán pocas cosas decisivas pueden decirse sobre el ser a base de meros conceptos, partiendo de las puras categorías. Nadie puede deducir por pura razón teorética y mera aplicación lógica de las categorías si el individuo humano debe ser considerado como "sustancia" independiente ni si su actividad (causalidad) es una actividad originalmente iniciada por sí (causalidad por libertad) o una actividad determinada unívocamente en la conexión de las cosas (causalidad según leyes naturales). La metafísica de la razón teorética es, pues, imposible.

Ahora bien: este resultado, en primer término negativo, tiene una eminente significación positiva para el verdadero conocimiento metafísico. Con él quedan, sin más, refutadas, para Kant, todas las construcciones "dogmáticas" del naturalismo, enemigo del espíritu. La crítica de la razón es el mejor baluarte contra "el materialismo, el fatalismo, el ateísmo" y todas las series de ideas, pretendidamente inevitables, que llevan en esta dirección. El ser independiente y la existencia supratemporal de lo psíquico-espiritual, la libertad y la fuerza creadora de la voluntad, el primer principio espiritual de todo el orden del Universo, todo esto son entidades que no pueden aparecer ciertamente en el círculo de nuestra experiencia y para las que no hay, sin duda, plaza en el sistema de las leyes naturales; pero con esto no se ha decidido todavía absolutamente nada sobre su posibilidad de ser. La teoría gnoseológica de la "deducción trascendental" muestra que en la conexión unitaria de nuestra conciencia nunca puede entrar sino aquello que es conforme a las funciones sintéticas del pensar en unión con las de nuestra intuición. Pero las condiciones de la objetividad para nuestra conciencia y de nuestra experiencia de la realidad no son *eo ipso* las condiciones de las cosas en general y en sí mismas. Si hay una libertad no condicionada, una unidad sustancial del alma, una pura comunidad espiritual (u otro ejemplo: sustancias dinámicas absolutamente simples en el fondo de la materia que llena el espacio de un modo continuo), serán precisamente realidades esenciales, que en ningún caso pueden llegar a ser contenidos de una experiencia obje-

tiva. En el ser en sí son posibles esencias que en modo alguno podrán entrar nunca en la conexión de nuestra experiencia sensible (Dios, los espíritus puros y los órdenes espirituales); y, por otra parte, es perfectamente posible y fácil que también las cosas de las cuales nos da noticia fenoménica nuestra experiencia, lleven en su íntimo ser en sí fuerzas y estructuras que se sustraigan e incluso se opongan estrictamente a nuestras posibilidades de experiencia y a los conceptos naturales justificados en su campo (el libre albedrío, la sustancialidad simple e indivisible, etc.). De hecho hay en las formas esenciales de nuestra razón una irreprimible tendencia hacia semejantes conceptos (las "ideas" de la razón), los cuales, sin duda, pueden *pensar* y tienen que pensar sus objetos; pero, sin embargo, no *conocen* nunca su existencia o esencia. En este antagonismo se cierne la razón teorética del hombre: busca y exige inexorablemente lo incondicionado y lo en sí y comprende a la vez que este reside por encima de los límites de su competencia. La razón aspira a lo para ella irracional. La metafísica como ciencia no es posible en el puro terreno teorético; pero la "metafísica *como disposición natural*" es en todo tiempo real, y real permanecerá siempre en la razón del hombre.

En el centro del interés metafísico entra, como consecuencia del concepto idealista del conocimiento, la *razón* (humana) *misma*. Kant la trata plenamente como una potencia real (no solo como un sistema lógico de verdades, libremente flotante); el autoconocimiento sistemático de la razón, en la arquitectura gradual de sus distintas "facultades", es un saber del ser, es metafísica. Esta razón finita debe distinguirse rigurosamente del entendimiento divino y de su intuición intelectual (para nosotros completamente desconocida); su situación con respecto a los distintos sujetos (los "seres racionales") déjase circunspectamente en la incertidumbre. (Los idealistas postkantianos, en la continuación constructiva de esta metafísica de la razón, han tratado de poner en una determinada y transparente relación óntica los sujetos, la razón finita y la razón divina absoluta.) Básico supuesto general es para Kant en esto que la razón es para sí misma transparente y dominable

de una vez para todas en la integridad de sus miembros. Solo en pocos puntos se anuncia como una cierta fractura de este nuevo racionalismo. Una simple ampliación del sistema de la razón en dirección a las posibilidades de la experiencia sensible conduce a una nueva filosofía natural. ("Principios metafísicos de la ciencia natural".) En la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia llegamos a una construcción puramente apriorística de la materia. También aquí brota un nuevo racionalismo—pero en el que la realidad supuesta absolutamente racional y construible *a priori* solo pretende ser una realidad empírica, una mera *realidad fenoménica.* Con un incesante pugnar ha trabajado todavía el viejo Kant en la idea de hacer avanzar la construcción más adentro en lo concreto de la naturaleza *(opus post).* La metafísica especulativa de la naturaleza de Schelling y Hegel recogió las tendencias y las aspiraciones kantianas desde el terreno del nuevo idealismo objetivo y absoluto.

Pero el verdadero fin último de la crítica de la razón es la erección de la "metafísica dogmático-práctica", que pretende ser, no mera construcción metempírica de la realidad empírica, sino acceso cognoscitivo a lo *suprasensible,* al ser en sí. Lo incondicionado e inteligible, fundamentalmente rehusado a la aprehensión teorética, penetra inmediatamente en la razón finita, bajo la forma única del imperativo moral absoluto. Partiendo de este central "hecho de la razón", obtiénese un nuevo acceso a las realidades, a las que las "ideas" meramente podían apuntar. Partiendo de lo práctico, adviene "realidad objetiva" y "significación" de contenido a las ideas, que en el terreno teorético estaban vacías de intuición y no permitían ninguna aplicación cognoscitiva; la interacción de la razón práctica y la teorética, bajo el primado determinante de la primera, da por resultado una efectiva "ampliación" metafísica de nuestro conocimiento del ser, que se remonta sobre el marco de toda experiencia posible. Los conocimientos de esta metafísica dogmático-práctica no dan nunca una evidencia apodíctica, es decir, que esclarezca el íntimo ser y el cómo de los objetos suprasensible; antes bien, aprehenden estos solo en su referencia (inteligible) a nosotros y a nuestro destino moral; de un

modo meramente relativo, pues, meramente simbólico; pero su certeza "asertórica" no por ello queda en seguridad por detrás de ningún otro conocimiento.

Ante todo, establece la nueva metafísica la realidad suprasensible de la *libertad* como la *ratio essendi* del hecho del deber ser. Y no solo se muestra en ella la posibilidad general de una verdadera libertad incondicionada, sino "la *realidad* de la misma en seres que reconocen esta ley (del deber ser) como obligatoria por sí". La libertad y la causalidad natural no se excluyen una a otra, sino que, así como toda naturaleza es una mera manifestación sensible de lo intelibible, de igual modo ha de entenderse también la total serie temporalmente determinada de las acciones humanas solo como la manifestación de un ser libre suprasensible y de su espontánea causalidad volitiva. El carácter empírico del hombre (determinado en todos sus caminos singulares) tiene por base su "carácter inteligible", que, como una cosa más, nunca, ni siquiera en la más cogitabunda autoauscultación, es transparente para nosotros (solo Dios ve en nuestro corazón); pero cuya espontaneidad y posición por la voluntad se exterioriza en los hechos y en los actos íntimos temporales. La libertad no puede presentarse nunca como un hecho empírico; nunca puedo yo poner el dedo, digamos, sobre el acto voluntario singular, para reconocerle como libre, a diferencia de otros; pues su esencia inteligible no puede transparecer dentro de nosotros a través de las máscaras de las condiciones unitarias de la conciencia empírica (formadora de fenómenos). Pero en la "inteligencia" en sí, de la cual esa misma unidad de la conciencia pensante (apercepción trascendental) representa solo un aspecto y una función, hay una libertad incondicionada; su obrar (supratemporal) es una "causalidad por libertad".

Al par obtiénese un nuevo contenido para la "idea" del *alma,* que permanecía vacía dentro del marco de lo teorético. La conciencia del yo de la apercepción trascendental tiene, es cierto, en su pura espontaneidad (a diferencia de todo mero darse los yos fenoménicos en el sentido interno) una indudable referencia a la "esencia misma" de mí, y significa una "pura conciencia intelectual de mi existir"; pero esta conciencia del

sujeto yo permanece aún completamente indeterminada e indeterminable; denuncia solo un "yo, el o ello", del que no se puede decidir si es individual y personal o la unidad de un entendimiento universal supraindividual. Unicamente en el terreno de la ley moral resulta garantizada la identidad personal y la rigurosa independencia del ser racional individual —el imperativo del deber ser afecta a la persona y pone su obrar en referencia a todas las demás personas, que ella ha de considerar (igual que a sí mima) como fines en sí mismos. Las "cosas en sí", para nosotros desconocidas en su esencia íntima y absoluta, adquieren aquí —en tanto se trata de seres espirituales, y para la razón que pone el fin— una significación práctica positiva: como *fines* "en sí y por sí", como seres que tienen un "valor intrínseco y absoluto". También la intención de su sustancia en dirección al alma, que permanecía vacía en lo teorético, obtiene ahora una significación que la llena. La ley moral exige un cumplimiento integral, pero que para los seres finitos (o sea, por esencia necesitados de lo sensible) no es nunca posesión actual, sino solo principio asequible en un infinito proceso de aproximación. Así se llega a la necesidad óntica de una "existencia y personalidad del mismo ser racional perduradera, hasta lo infinito". La duración y la identidad del alma es entendida como una infinita prolongación de su evolución activa. (La categoría de la sustancia afínase, pues, al llenarse con este contenido práctico-inteligible, en un sentido actualístico, no de otra suerte que la categoría de la causalidad en la significación de la causalidad por libertad. Fichte ha desarrollado luego esto.) El proceso mismo de la infinitud es concebido por Kant como un devenir intemporal; la "duración" inteligible no es una sucesión temporal (con su "separación de los tiempos"), pero tampoco una eterna inmovilidad y petrificación, por decirlo así, de la vida activa. Lo que a las mudanzas de la vida empírica humana "responda *in intellectualibus,* no lo sabemos"; las cosas inteligibles no son "ni mudables, ni inmutables". Nos encontramos aquí con un límite absoluto de nuestro conocimiento.

La ley moral de la razón es, en fin, una ley sintética: liga (ontológicamente), con arreglo a su sentido, al ser individual ra-

cional y fin por sí con un orden superior, el "reino de los fines". Nosotros no conocemos la plena estructura óntica y reciprocidad de los efectos de esta "constitución sistemática" de lo inteligible; pero su *ley* está dada precisamente a nuestra razón. La conciencia de la ley moral comienza en mi "por mi yo invisible, mi personalidad, y me presenta en un mundo que tiene una verdadera infinitud, pero que solo es rastreable para el entendimiento, y con el cual yo me reconozco en enlace universal y necesario". Desde lo moral hácesenos visible la conexión del ser y de sentido teleológica, en una parte al menos y permaneciendo puramente en lo formal. El llenarle de más contenido queda abandonado a nuestro *obrar:* el mundo inteligible es al par ser y tarea, orden por el cual estamos sustentados nosotros, los individuos, y que a su vez tiene en todo tiempo que ser primero creado y conquistado por nosotros. La idea práctica (con lo que de necesidades teoréticamente comprensibles lleva consigo) es nuestro único acceso inmediato y seguro al *mundus intelligibilis.* La realidad de lo bello y de lo orgánico-teleológico, la manifiesta adecuación que los datos de la naturaleza, que nos vienen de las cosas en sí, guardan en sus "leyes particulares" con nuestra facultad cognoscitiva, así, como, finalmente, del sentido para nosotros franqueable de la historia humana, injertan nuevas indicaciones teleológicas en los marcos del ser dados por lo moral. *(Crítica del Juicio, Artículos sobre filosofía de la historia.)*

La metafísica dogmático-práctica culmina en la idea de Dios. La metafísica de Kant ya no rompe en marcha hacia el ser primario y absoluto partiendo del cosmos y del espacio infinito (como en la primera época), sino de la comunidad espiritual de los seres espontáneamente libres y de la necesidad de un orden universal que supere la dualidad finita de la moralidad y la felicidad. Así se salva también en este nuevo esquema del Universo la autarquía de lo finito, sin mengua de toda la superioridad absoluta de la voluntad infinita. La omnipresencia de Dios no es comprensible, partiendo del continuo espacial disolvente de lo individual, sino que se nos revela en el sentimiento del deber como la verdadera conciencia fundamental "de la presencia de la divinidad en el hombre": el poder imperioso de la voluntad infinita como un ser

a nosotros "íntimamente presente *(omnipraesentissimus)*" no aniquila, sino que exige justamente la libertad y la autarquía de los sujetos finitos dotados de voluntad. Kant apunta a una concepción de la trascendencia y al par inmanencia divina al mundo, que está igualmente alejada de la exterioridad del deístico relojero del Universo que de las inclinaciones confusionistas del panteísmo.

VI

Los sistemas especulativos del idealismo alemán

"El juicio de la historia dirá que nunca se ha librado mayor batalla externa e interna en torno a las más altas propiedades del espíritu humano, que en ningún tiempo ha hecho el espíritu científico, en su eterno afán, experiencias más profundas ni más ricas en resultados que desde Kant."
SCHELLING: *Sobre la Historia de la Filosofía moderna.*

CON la inmediata expansión y continuación de la filosofía kantiana entra la metafísica de la Edad Moderna en su segunda gran floración. En el estrecho espacio de tiempo de dos a tres decenios madura una multitud de ideas metafísicas de sobresaliente estilo y del mayor alcance, como la historia no las había visto antes en tan apretada vecindad. Es al par la última época de esplendor en la historia de la metafísica, hasta el día de hoy, la que entonces se desarrolla; síguela una decadencia, no solo de la capacidad de producción metafísica, sino también del interés y de la seriedad metafísicos, como tampoco la ha vivido con frecuencia la historia occidental. El movimiento no es intereuropeo, como el del siglo XVII. Es dirigido y sustentado por pensadores alemanes —ha llegado la verdadera época de recolección del espíritu alemán en el terreno de la filosofía—; y mientras metafísicos como Nicolás de

Cusa o Leibniz permanecen solitarios con su idea del mundo en medio del círculo que les rodea, son Fichte, Schelling y Hegel aliados que beben una y otra vez en una profunda unidad de vida y comunidad de procreación, con todo su antagonismo en las concepciones particulares .Es, pues, en un sentido mucho más profundo y de un contenido mucho más determinado que en el "racionalismo" del siglo XVII la unidad de un movimiento metafísico la que encuentra su expresión y expansión en los distintos sistemas del "idealismo alemán". Nuestra exposición ha de dar, por tanto, una imagen sintética de la actitud y tendencia total de esta metafísica idealista, antes de tratar diferencialmente los sistemas.

El término de "idealismo alemán" ha tomado con el tiempo una grave imprecisión. Por un lado, propéndese ahora muchas veces a comprender unitariamente bajo un concepto ampliado de la metafísica del idealismo alemán no solo a Kant, como el "padre" inmediato del movimiento, sino también a las grandes figuras de la metafísica anterior a Kant (en particular a Leibniz), e incluso finalmente al maestro Eckehart, inspirándose en un justo conocimiento de sus profundas conexiones con importantes tendencias de los sistemas postkantianos. Por otro lado, hay estudios de historia del espíritu que han llegado a designar mediante el mismo término el total "movimiento alemán" en torno a 1800, fundándose en la idea y sentimiento del Universo que tiene por base, de suerte que no solo son tenidos en cuenta para llenar de contenido el concepto del idealismo alemán y de su actitud filosófica ante el Universo los modeladores de sistemas filosóficos y a lo sumo pensadores y filósofo-poetas clásicos y románticos cercanamente emparentados con ellos (como Schiller y Humboldt, Federico Schlegel y Novalis), sino, y sin más, figuras espirituales de una dirección esencialmente distinta, como Herder y Goethe. Ambas ampliaciones parécennos sumamente escabrosas: la una, porque hace más confuso el concepto sistemático-metafísico de "idealismo" (ya ambiguo en sí), que se ajusta en un sentido muy determinado a los pensadores postkantianos, de Fichte a Hegel, y de este modo borra la profunda diferencia, por ejemplo, con la base de partida "realista" de Kant o de Leibniz, prescindiendo además por completo de la profunda diver-

sidad en los tipos de metafísica; la otra, porque en lugar de extraer la actitud frente al Universo y las intenciones filosóficas de los grandes metafísicos puramente de sus conceptos y sistemas, de sus problemas específicos, las subsumen bajo denominaciones de la historia universal del espíritu, naturalmente de muy grande imprecisión. Lo discutible de este último proceder parécenos haberse hecho particularmente evidente en el problema del "idealismo y cristianismo", tan vivamente discutido en la actualidad: si se meten juntos en la misma vasija, con la etiqueta de "idealismo", a Kant y a Herder, a Fichte y a Goethe, a Schelling y a Schleiermacher, podrá darse, parécenos, una imagen impresionista de la historia universal del espíritu en aquella época, pero no se aclarará a fondo una cuestión de los problemas filosóficos y metafísicos. Con arreglo al plan de nuestra exposición, hemos de tratar aquí solamente de los modeladores de los sistemas filosóficos del idealismo alemán. Partimos, además, de las tres grandes figuras cuya específica interpretación metafísica de Kant y cuyo inmediato proceder uno de otro bastaría para destacarles claramente de otros pensadores de la época sumamente afines y ligados a ellos, como Schleiermacher, Krause, Baader. En ellos solos orientamos también ante todo el concepto histórico-metafísico del "idealismo alemán".

1. La metafísica del idealismo alemán toma por base de partida y por fundamento permanente de todas las construcciones de la realidad la *razón,* sobre la cual se había aguzado el problema de Kant; y robustece decididamente la significación de realidad de la misma, rechazando todo realismo de "cosas en sí". La razón, en todas sus facultades y modalidades de conciencia, es una espontaneidad inmanente y autónoma; es imposible concebirla "afectada" desde fuera o hacerla salir fuera de sí misma, ni siquiera en la mera idea de cosas en sí. La heteronomía, la determinación de lo racional por otra cosa, por ejemplo, por un ser exterior, puede existir para el ser racional individual, pero no para la razón misma. Ella es lo único en sí; en ella sola radica la unidad de lo "suprasensible", a la cual había tendido en todas partes Kant. De este modo se acrecienta ahora la tendencia sistemática de Kant contra el naturalismo de la metafísica racionalista ("dogmá-

tica") hasta llegar al puro idealismo metafísico. Todo lo real, en general, es realidad de la razón en sus formas y manifestaciones, es decir, en su manifestarse; pues un transparecer de cosas en sí dentro de la conciencia no existe. Hasta los "seres racionales" (los sujetos inteligibles de la conciencia del yo y de la libertad y responsabilidad), en Kant conservados como independientes al lado del principio de la razón, tienen que ser concebidos como contracciones individuales de la libertad y la razón una. No son las "inteligencias", como entes en sí, las que tienen una razón y la sustentan sobre su individualidad sustancial, sino que es la razón en sí la que conserva y sustenta y produce los seres racionales. Por eso, es toda metafísica en el fondo un conocimiento de sí que obtiene la razón, o filosofía trascendental. Las formas esenciales universales y necesarias de la razón son las leyes de todo lo real, de la Naturaleza no menos que del mundo espiritual. El apriorismo trascendental de Kant combínase —borrando la limitación a los "meros" fenómenos, pero conservando el partir del sujeto cognoscente— con el antiguo idealismo ontológico-objetivo de la tradición platónica.

Pero partiendo de esta posición del puro idealismo metafísico desaparece también el límite absoluto que Kant había erigido entre la razón finita (humana) y el entendimiento divino. Si la razón es lo único en sí, no se puede comprender el ser y el pensar divino como una exterior trascendencia e incognoscibilidad. El *pathos* de la autonomía y la dignidad del hombre y de la razón humana debe ahondarse, mostrando su conexión necesaria, más aún, su identidad radical con la razón infinita. Kant, vacilante él mismo, dejó indecisa la significación que las categorías y las ideas de la razón finita puedan tener para el ser en sí y para el pensar divino; el idealismo metafísico resuelve a favor de su validez universal. Conviértese en el idealismo absoluto, en el idealismo de la razón absoluta. Al tornarse la razón humana (como en Kant) esencialmente consciente de los límites de su conocimiento, prueba fundamentalmente que ve más allá de lo meramente finito, que está incluida en el conocer finito, sobre cuyo fondo se destaca en su manifestarse. No de otra suerte que para los metafísicos del siglo XVII es esta para el idealismo fundamen-

tal convicción: que solo sabemos de todas las cosas e incluso de nosotros mismos, en tanto lo Absoluto no está siempre presente espiritualmente (aunque no siempre observado reflexivamente por nosotros).

2. Un inmenso aumento de la confianza de la razón cognoscente, en especial de la filosófica (especulativa), en sí misma está estrechamente unido con lo anterior. Kant había opuesto al antiguo racionalismo su afirmación de la irracionalidad en el orden del Universo en sí; pero su filosofía y metafísica de la razón tenía por supuesto fundamental la unidad y la transparencia sistemática de la razón misma. De aquí brota para los idealistas una nueva fe en la razón que lo abarca todo. La unidad de la razón en su ser en sí, en medio de toda la multitud de las facultades y de las formas de aplicación, de las inteligencias y de los fenómenos naturales, es un supuesto absoluto. Pero, además, se afirma, con eliminación de las restricciones y las indicaciones kantianas, sobre raíces acaso desconocidas, una cognoscibilidad perfecta, apriorística y, por ende, apodíctica, de esta congruencia unitaria. La razón humana ha de sacar de sí, unívoca y definitivamente, el sistema absoluto de todas las formas de la razón, y con él, el sistema de formas de toda la realidad: esta es la tarea de la filosofía desde Kant, que hay, pues, que llevar a cabo.

Un nuevo racionalismo (apriorismo) y deductivismo de la metafísica surge, pues, exteriorizándose formalmente en la pretensión, elevada hasta lo más alto, de unidad y totalidad del sistema filosófico. La analogía con el antiguo racionalismo del ser sale a luz, entre otras cosas, en la significación ejemplar que el sistema de Spinoza ha tenido para los idealistas todos en cuanto a su forma unitaria y a su pretensión de certeza, a pesar de todo el antagonismo en la posición de contenido. Incluso en una dirección está la nueva convicción todavía más incisivamente (y más discutiblemente) aguzada que la de los racionalistas: la metafísica cree no solo alcanzar la evidencia y seguridad de la ciencia (del conocimiento matemático de la Naturaleza), sino superarla. "Ciencia", en el pleno sentido de la palabra, significa para los idealistas solo su filosofía; solo la construcción apriorística del pensamiento especulativo ofrece la verdad en su inmediata exteriorización cierta. La discu-

sión entre la metafísica y la ciencia, que se había hecho necesaria con el moderno desarrollo de ciencias especiales independientes (en particular con la evolución de la ciencia natural, desde Galileo y Newton), entra en su primer estadio; los idealistas son los primeros que han preguntado —sobre el nuevo terreno del trascendentalismo kantiano— por el método de la fisolofía a diferencia de los métodos de las ciencias. Su respuesta estatuye la perfecta autonomía de la metafísica. Todas las ciencias especiales ligadas a la experiencia y relativas a ella son las que dependen de las evidencias esenciales apodícticas y de la sinopsis sistemáticamente conclusa y organizada de la metafísica; no esta de aquellas. La metafísica idealista del conocimiento, que pretende (continuando las intenciones de Weigel y de Leibniz) considerar todo conocimiento como un puro sacar de sí y desplegarse del espíritu autónomo, culmina en esta superaudaz pretensión del conocimiento filosófico: reengendrar puramente por su propia virtud las formas fundamentales de la razón en sí que informan todas las realidades y el orden integral de la realidad.

3. Pero, pues la razón humana es idéntica a la absoluta en la raíz (a ella misma todavía accesible), la nueva fe en la razón pasa de la totalidad de lo real experimentable a la unidad primaria de lo Absoluto. La unidad de lo Absoluto y el alcance del conocimiento filosófico al concepto de la Absoluto es un supuesto nunca puesto en duda en el idealismo. La "verdadera infinitud", que Kant había dejado flotar indeterminadamente en el más allá de lo incognoscible, como elevada sobre toda infinitud cuantitativa de las determinaciones espacio-temporales, debe ahora comprenderse y unirse de un modo evidente con la realidad universal cognoscible por medio de la experiencia sensible para lo finito y lo infinito. La filosofía es definida, en conclusión, justamente como la ciencia de lo Absoluto. Este concepto del conocimiento filosófico es hasta tal punto el supuesto natural de los idealistas, que su problema de lo Absoluto puede tomar justamente este giro: cómo tiene que concebirse lo Absoluto para que sea posible la filosofía como saber de lo Absoluto; definición en la que el *hecho* de semejante metafísica es supuesto análogamente a como en Kant el hecho de la ciencia. Conocemos la respues-

ta: lo Absoluto tiene que ser razón, tiene que ser espíritu. El ser y vida espiritual se aprehende y traspasa a sí mismo y a todo lo espiritual hasta la raíz; no es, en último término, nada más que un aprehenderse, un esclarecerse a sí mismo.

Con esto entra el idealismo en conexión y comunidad de fin con la religión, especialmente con la religión cristiana, para la cual Dios es espíritu y el reino de Dios un reino de los espíritus; pero más bien es de su fondo religioso-cristiano (que también había actuado profundamente en la metafísica de Kant) de donde brota para los pensadores idealistas ese concepto de lo Absoluto. Su metafísica quiere ser metafísica cristiana, esclarecimiento en conceptos filosóficos de la verdad absoluta, que pugna por la revelación en la vida religiosa del cristianismo. La intención unitaria de la Edad Media entera y de casi todos los pensadores metafísicos de la Edad Moderna paréceles a los idealistas caminar ahora, por fin, hacia su madurez y realización definitiva. El nuevo acceso kantiano: tomar en el terreno de la razón misma, especialmente de la razón moral, el camino conducente al Dios "vivo", en lugar de tomarlo en el terreno del mundo exterior —teología moral en lugar de la teología física de toda la metafísica anterior, últimamente del deísmo de la Ilustración—, debe aprovecharse y construirse sistemáticamente. Las pruebas de la existencia de Dios reciben una nueva significación. La metafísica es la verdadera teología. Lo que la religión da solo en la forma de la fe, del presentimiento, de la representación, solo en el lenguaje del sentimiento y de las parábolas, es lo que aprehende la filosofía por medio del concepto, en el saber, lo que aclara hasta hacer de ello "ciencia". La metafísica recibe el último y más alto puesto en la escala de la vida absoluta; es, remontándose sobre la experiencia y la revelación religiosas del ser, el verdadero aprehenderse a sí mismo de lo Absoluto, el conocerse y manifestarse a sí mismo de Dios en el espíritu del hombre, en la conciencia de sí misma de la razón finita. Las pretensiones de esta metafísica especulativa remóntanse sobre los derechos de la religión, no menos que sobre los de las ciencias. Nunca en la historia de la filosofía se ha exigido ni esperado más de la metafísica.

4. Ahora bien, al oponerse la nueva metafísica como

sistema de la razón informadora del Universo a los antiguos sistemas del ser, pasa a ocupar el centro de las leyes ontológicas aquel principio que una ancha corriente de la metafísica moderna, sometida a la influencia de la ciencia matemática de la Naturaleza, había relegado a segundo término e incluso, por último, hecho esfuerzos para eliminar: el *fin*. Ahora conviértese justamente en la suprema categoría constitutiva del pensar especulativo. Ya Kant, en medio de toda su circunspección crítica en el empleo del concepto de fin para comprender la *Naturaleza*, había partido en su crítica entera de la *razón* del supuesto metafísico de una intrínseca organización finalista de la razón unitaria misma (como una "unidad existente por sí, en la cual cada miembro, como en un cuerpo organizado, existe para todos los demás y todos existen para el uno...") y de su dirección hacia un último "designio final" situado en la esfera práctica. De las afirmaciones metafísicas de la *Crítica de la razón práctica* y de las indicaciones metafísicas de la *Crítica del juicio*, que lucha con el concepto de fin, brota la metafísica de los postkantianos como un idealismo *teleológico;* con su continuada base en la teleología intrínseca de la vida espiritual diferente en importantes rasgos de las especies anteriores de metafísica teleológica (por ejemplo, de Aristóteles o de los sistemas del ser medievales). En correspondencia, tampoco quiere la "deducción" que en todas partes pretende hacer esta metafísica apriorística, ser un derivar en silogismos o un inferir constructivo-combinatorio de axiomas, sino (conforme al nuevo camino de la "deducción trascendental" de Kant) un mostrar y un fiel describir el complejo de condiciones en cuya conexión espiritual unitaria se despliega con perfecto sentido la viva plenitud de formas de la experiencia. El concepto supremo en que culmina esta teleología metafísica es la *Idea*. El espiritualismo metafísico de la razón desarrollado en conexión con el idealismo, de cuño gnoseológico, del sujeto y de la conciencia, precísase en el *idealismo de la Idea,* en cuanto que toda existencia y vida de la razón (y, por ende, de lo real, en general) es concebida como únicamente determinada y efectuada por lo que *debe* ser y llegar a ser. El "fin último" supranatural y supraespiritual es el más profundo principio del ser; todo lo real es evolución hacia él, viva auto-

realización de la Idea eterna. Lo no-real, lo nunca completamente alcanzado ni efectuado, lo flotante en eterna idealidad sobre todas las realidades, da forma a las realidades como caminos para llegar a sí mismo. También aquí encuentran de nuevo los continuadores de la filosofía kantiana el nexo con la vieja tradición del idealismo antiguo, que ya Kant había rastreado. Y así como su nuevo idealismo, rechazando toda realidad de cosas en sí, llega hasta el espiritualismo de la razón, de igual suerte eleva también a la Idea eterna, con eliminación de todo principio real contrario a ella, hasta la dignidad de potencia única y absoluta, que no solo supera indiscutiblemente todas las oposiciones y resistencias de lo real, sino que vive en ellas mismas, como en los puntos intermedios, por ella misma puestos, de su autorrealización. Todo lo real, todo lo que realmente subsiste y se propaga, es racional; en medio de toda la extrínseca azarosidad y arbitrariedad del curso de la Naturaleza y de la vida humana, impera la "sagrada necesidad" del Telos absoluto. La fe religioso-cristiana en la Providencia, aplicada filosóficamente a la evolución histórico-espiritual de la Humanidad (desde Lessing y Kant) y extendida nuevamente desde aquí al total orden y proceso del Universo, profundiza su concepto en el pensar especulativo de los idealistas hasta convertirse en un nuevo *optimismo* metafísico de no menor audacia y alcance que el de la teodicea leibniziana.

5. Otro rasgo fundamental de esta metafísica de la razón es resultado del nuevo y particular concepto de la razón introducido por Kant: la "razón" no es concebida ahora como un sistema estático de verdades eternas, o bien como tesoro innato de las mismas en el alma humana permanente como sustancia, sino que sería idéntica en su raíz con la *libertad* activa legisladora y la pura *voluntad,* abriéndose en flor y fruto de esa vida de un yo consciente de sí que son las inteligencias cognoscentes y activas. Los idealistas profundizan este rasgo de Kant hasta llegar a un radical *actualismo* metafísico. Todo ser es vida, acto, pura actividad, fuerza creadora por su propia virtud, libertad. El contrapolo del verdadero idealismo es el dogmatismo de las cosas, que quiere considerar todo lo real y suprarreal, el espíritu humano y el mismo Dios como una sustancia, como una res *cogitans* o como un *être,* que sería tam-

bien capaz de acciones. La "vida" conviértese, pues, en una categoría ontológica universal; la vida, no en el sentido del organismo físico, sino en el sentido del realizarse, desplegarse y revelarse espiritual, con profunda (y también consciente) alusión a las representaciones religioso-cristianas del Dios vivo y de la vida eterna. Por lo mismo, ya no figura en el centro de la idea del Universo la *Naturaleza* (sobre todo —en la rigidez de la metafísica de orientación mecanicista—, no como un "sistema según leyes" cerrado y eternamente igual en sí), sino la *historia* que deviene, que *impulsa* hacia formas creadoras siempre nuevas. Pertenece a los supremos momentos distintivos de esta metafísica y a sus más altos merecimientos el haber comprendido por vez primera, sistemáticamente y en gran estilo, la historia como una realidad metafísica, y haber investigado la significación y los problemas metafísicos de los productos históricos del espíritu humano (el derecho, el Estado, la comunidad moral, el arte, la religión). Los idealistas elevan en seguida la nueva perspectiva a principio director de la idea del Universo en general, también hondamente influídos en este punto por actitudes e ideas cristianas. El ser del Universo entero es vida, proceso, progreso histórico. La llegada del reino de Dios no solo es tema final y núcleo óntico del "mundo de los espíritus", sino que lo real pura y simplemente es un "reino de los fines" que se construye viviendo, un proceso único de revelación y realización por sí misma de la Idea divina, del absoluto fin último. Y como la historia es concebida como una *evolución* —en el sentido de un incesante progreso y un continuado ascenso hacia las determinaciones finales—, recibe la teleología de la metafísica idealista, partiendo de esto, un matiz esencial histórico-evolutivo que se extiende a toda existencia y por el cual toma el optimismo de la razón y de la Idea la nueva forma evolucionista de una teodicea metafísico-histórica. Lo real es el despliegue de lo Absoluto *(explicatio Dei)* por el camino de una única y grandiosa evolución teleológica del Universo, cuyo supremo estrato de vida y esclarecimiento de sí representa la historia del espíritu en el devenir de la Humanidad.

6. Ahora bien, a la esencia de este vivo autodespliegue es inherente, según otra convicción fundamental de los idealistas,

el continuo y siempre renovado tránsito a través de la oposición, de la lucha victoriosa con fuerzas contrarias que resisten y pugnan. La idea metafísica de la ley de la oposicionalidad del ser, ya existente en Kant (v. *supra)*, está hondamente arraigada en el espíritu de todos ellos; y el origen de su concepto de la razón en el idealismo de la libertad y del espíritu que sostiene combates y siente aspiraciones morales, y cuya vida se desenvuelve en el continuo conflicto entre la Naturaleza y la libertad, la razón y la sensibilidad, y se halla siempre ante la absoluta oposición del bien y del mal, ha prestado un peso extremado a esta idea. La vida real de la razón es un combate, una discordia, una lucha; solo gracias al adversario y a las resistencias llega el espíritu a su propio fondo, a su plena claridad y determinación; solo de las escisiones y separaciones brota la viva unidad acabada de la reconciliación; solo en el tránsito a través de las crisis de la hostilidad y la aniquilación, madura la evolución histórica. Y si la razón es lo único en-sí, de ella misma tienen que salir todas las fuerzas contrarias y las disensiones de la existencia, como medios y caminos por ella misma puestos, de su propio despliegue. Esta idea, extendiéndose de la razón moral al concepto del espíritu en general, en todas las formas que se da a sí mismo y en todos sus modos de manifestarse, y pasando desde él al par a todos los fenómenos y realidades del ser del Universo, podrá iluminar finalmente la vida misma de lo Absoluto. Aprovéchase metafísicamente la paradoja cristiana del tránsito de lo Divino por la pasión y muerte en el Hombre-Dios, en Jesús; la vieja idea de la necesidad de lo negativo para la plena revelación y la más alta glorificación de lo positivo, lo santo, lo bueno (Paracelso, Weigel, Böhme), pasa a ocupar el centro de la idea del proceso del Universo, de la producción de lo finito, lo condicionado, lo en sí opuesto, por lo Infinito y Absoluto. La metafísica de la razón absoluta no tiene por qué temer ya las antinomias: las acoge en su seno como momentos necesarios de la vida absoluta. La "dialéctica" de la razón no es (como en Kant) la señal de su límite frente a un incognoscible en-sí, sino, en su plena realización, la suma perfección de su comprenderse a sí misma y, a la vez, de la comprensión metafísica de todo ser y existir.

La nueva posición exprésase al par en las *particularidades metódicas* de la metafísica idealista. 1. Habiéndose identificado la razón en su raíz más honda con la *libertad,* sobre todo la libertad moral, y, partiendo de esta, con la libertad productiva del espíritu en general y de la Idea absoluta en su eterna autoevolución y revelación creadora, resulta el tejido de la metafísica idealista, cruzado esencialmente en todas sus partes por momentos de *irracionalidad.* La nueva metafísica de la razón no quiere ser un racionalismo; recoge en su propia base el irracionalismo de Kant. Su elevada aspiración al pensar especulativo, apriorísticamente "deductivo", hace alto ante la particularidad y la individualidad de lo fáctico y de lo históricamente imprevisible. En el conocimiento filosófico la razón solo se transparenta para sí misma en las formas y los grados universales del ser, en los fines y las leyes evolutivos que lo abarcan todo, pero no en la esencia y la plenitud concreta de la existencia de las formas especiales. La "vida" cobra una profunda independencia frente a la "especulación"; su libertad creadora tiene que avanzar más y más hacia lo imprevisible y solo aprehensible con el acto individual del hombre buscador. La razón especulativa, a pesar de su fuerza sistemática y de la suprema certeza de sí misma, tiene que llegar en todas direcciones y siempre al límite donde solo en lo que es y en lo real puede todavía "comprender la incomprensibilidad". 2. El nuevo actualismo metafísico trae consigo, en su estrecha unión con la posición central del espíritu que se conoce a sí mismo, que se transparenta para sí mismo, una nueva valoración de la *intuición* para el conocimiento metafísico, en acentuada oposición al carácter conceptual meramente discursivo y al conocimiento por inferencia mediata del racionalismo dirigido al mundo de las cosas y las sustancias. La vida, el obrar, el realizarse a sí mismo del espíritu, no hay red de conceptos estáticos, de definiciones y razonamientos abstractos que los capte, por espesa que sea. La "intuición intelectual" —la intuición espiritual del espíritu por sí mismo en su espontaneidad, en la totalidad de su vida y en sus inmanentes necesidades esenciales, a diferencia de la intuición sensible de las cosas y de sus estados por medio de la percepción externa e interna— es la base de toda comprensión metafísica. Todo

conocimiento apriorístico y toda deducción especulativa suponen todavía la inmediata percepción de la conexión de la vida espiritual, una superior "experiencia" no sensible, por decirlo así, la experiencia de la razón para sí misma. 3. Y, finalmente, la nueva interpretación de la vida espiritual y, partiendo de ella, del proceso del ser en general, como efectuándose esencialmente en la oposición y la pugna, mediante la superación y la síntesis realizadora, conduce a la elaboración del procedimiento conceptual del *método dialéctico,* que se opone a toda formación de conceptos por mera estratificación clasificatoria, como igualmente al método constructivo racionalista de la composición partiendo de elementos axiomáticos analíticamente obtenidos. El procedimieno dialéctico debe distinguir rigurosamente al conocimiento metafísico de todo proceder de las ciencias especiales empíricas; en él se precisa para los idealistas la independencia y originalidad de la metafísica. En esta debe hacerse al concepto capaz de transparentar la génesis y la viva evolución de lo real en sus internos estadios, en lugar de encadenarlas a las cosas rígidas y a resultados muertos. Doquiera, no solo en la autorrealización moral del espíritu humano, es el ser, en su fondo, vida, y la vida a su vez, un transmutarse siempre reiterado en lo opuesto y un nuevo elevarse de lo opuesto a una superior plenitud de unidad. La nueva posición metafísica caracterízase por el lado metódico como un "idealismo dialéctico".

1. Fichte

A) *El idealismo de la libertad*

La Teoría de la Ciencia, de J. T. Fichte, aparece como el desarrollo de la crítica kantiana de la razón en un sistema acabado de la filosofía trascendental. Sus investigaciones están centradas sobre el concepto del saber, y de hecho son, aun en las formas posteriores y últimas de las mismas, problemas de teoría del conocimiento y de análisis de la conciencia, en una gran parte, aquellos sobre los cuales trabaja el pensamiento de Fichte. Por ello, pudo creer durante algún tiempo el propio

Fichte que se movía rigurosamente en la esfera de una pura ciencia de esencias, libre de todo contenido existencial (análoga, por ejemplo, a la matemática). Pero en verdad sucede aquí, en medida mucho mayor, lo que ya en Kant hubo de destacarse: que toda esta reflexión sobre la conciencia y la razón muévese sobre el terreno de los supuestos metafísicos y hállase al servicio de un conocimiento metafísico de la existencia. De todo punto evidente hácese ello en el momento de la marcha hacia la "síntesis del mundo de los espíritus" y hacia el concepto de lo Absoluto (por el 1799). Pero ya en el punto de partida y en la estructura toda de la primera *Teoría de la Ciencia* hay una nueva concepción metafísica del Universo y una nueva metafísica de la razón, la cual, en la creencia de cumplir las más peculiares intenciones de Kant, abandona de hecho el terreno de su sistema, que se abstiene críticamente y deja de propósito muchas cosas en la penumbra, así como se aleja también en puntos decisivos del concepto kantiano del Universo y de su posición existencial.

Para el desarrollo del idealismo", que es como la filosofía de Fichte se presenta ya desde sus comienzos, han sido de una significación decisiva dos tendencias metafísicas. Primera: la tendencia a afirmar la realidad del libre albedrío (y del espíritu, en general) contra todas las pretensiones de la determinación óntica, sea de índole teleológica (Leibniz-Wolff) o de índole causal natural (Spinoza), en un sistema que no cede nada en consecuencia y unidad al racionalismo. Segunda: la tendencia a vencer definitivamente la dificultad que se da en toda la metafísica moderna desde Descartes, la de la transición del ser (ser natural, materialidad) al saber (conciencia, representación) y del saber al ser (efectuación real de las intenciones de la voluntad en el orden de la Naturaleza). En ambos puntos corre el pensamiento de Fichte hasta la solución extrema, rigurosamente monista. Todas las posibilidades de conciliación y asimismo todas las reservas críticas frente a los últimos datos de la existencia, que hay que suponer irracionales, son rechazadas como componendas o concesiones inconsecuentes, racionalmente insostenibles.

Así por lo que respecta al primer punto: la libertad y el "ser" (ser de las cosas, realidad natural) son, en una última

consideración metafísica, inconciliables entre sí. Si el mundo de las cosas es real, entonces la única consecuencia es el "fatalismo"; el mecanismo de la complexión del Universo adquiere un absoluto poder sobre el hombre; así como las cosas se determinan necesariamente unas a otras, de igual manera determinan también las representaciones y, por medio de estas, la voluntad. Todo "dogmatismo" del ser, todo realismo de la Naturaleza y de cualesquiera cosas existentes en sí, por limitado y encubierto que sea, trae inevitablemente consigo el determinismo riguroso. La vida de la libertad y la capacidad creadora del espíritu en el obrar desaparecen ante las cosas muertas y su orden sólidamente establecido. La única salida posible es, según Fichte, la tesis pura y simplemente opuesta. La libertad (de la voluntad y del espíritu, en general) es lo único en-sí. Sobre ella está "sostenida" toda la realidad de las cosas. Todas las pretendidas leyes del ser y de la Naturaleza tienen que considerarse como autodeterminaciones inmanentes de la razón autónoma en su pura actividad absoluta; la complexión de la Naturaleza, que se nos presenta como una realidad sustantiva, es, en verdad, el producto inmanente de un "mecanismo de la *conciencia*" situado más hondo y que vive realmente de sí mismo y está unido del modo más íntimo con la libertad. La filosofía, como efectiva ciencia fundamental, no es, según esto, una búsqueda de los principios sustanciales de la arquitectura del mundo exterior, sino una interna iluminación de las formas de vida y de las necesidades funcionales de la razón, del yo libre, de la conciencia ideadora del mundo; en definitiva y en conjunto, "un único y continuado *análisis de la libertad*". En lugar de la antigua ontología aparece la nueva ideología y gnoseología de la razón activa puramente por sí misma y en sí misma, no limitada por "cosa" alguna trascendente a la conciencia. El puro idealismo de la libertad es el único camino contrario al "dogmatismo" de la complexión del ser determinante de todo, que es posible recorrer hasta el extremo con rigurosa consecuencia.

En cuanto al segundo punto la transición de la materia a la conciencia, y viceversa, es algo perfectamente inconcebible. Es, sin duda, algo afirmado continuamente, pero que queda en meras palabras sin sentido claro, incluso sin sentido inteligible.

La conciencia no es una tablilla ni un espejo, sino actividad sapiente, visión, ojo vivo, yo. Has una influencia exterior (si ha de entenderse por este término algo determinado) es siempre de una naturaleza material y mecánica. Todo realismo de cosas trascendentes a la conciencia y que afecten de la conciencia tendría que avanzar consecuentemente hasta el materialismo, el cual interpreta también las representaciones y el sujeto representante, toda vida del saber y de la voluntad, como cosas extensas y acciones de estas cosas. También en este caso se pierden siempre los filósofos en componendas y términos medios. El mismo idealismo de Berkeley, expresamente inmaterialista, se halla aún bajo la sugestión del naturalismo de las cosas, cuando quiere explicar la unidad de las representaciones del Universo, en todos los espíritus finitos, por medio de una influencia exterior de Dios sobre estos. Todo concepto de un afectar y de lo en-sí exterior aniquila la autónoma originalidad y espontaneidad de lo espiritual. La única interpretación de la realidad que puede desarrollarse consecuentemente es también en este caso el idealismo riguroso (efectivamente inmaterialista). Conocer no es un enigmático tránsito desde un ser exterior independiente hasta el interior de la conciencia; obrar no es una incomprensible salida del yo a una esfera material. Antes bien, en una última consideración metafísica, que sepa elevarse sobre la esclavitud de la representación sensible empírica de la realidad, ha de concebirse todo saber como un inmanente saber de sí misma, de la razón y todo obrar como un obrar sobre sí misma también de la razón, que se transparenta para sí misma en la conciencia y en la conciencia del yo. El mundo de las "cosas", es en verdad, una *representación* del Universo, una concepción del Universo por la inteligencia libre, que gira dentro de sí y vive de sí. El yo ve en sí mismo el mundo circundante material, en apariencia sustantivo, contemplándolo, por decirlo así, solo desde sí mismo. El ser, al que el saber tiende, tiene su fundamento en el ser (o en la ejecución) del saber mismo. En verdad no hay una acción recíproca externa entre el espíritu y la materia, sino solo una acción recíproca inmanente de las funciones condicionantes fundamentales de la vida y de la conciencia del yo, en el afectarse a sí misma la razón activa.

Así impulsan ambos motivos juntos hacia un idealismo de la libertad incondicionada y del "saber" puro, que no quiere tolerar la existencia y realidad natural de ninguna cosa al lado de la autoejecución de lo espiritual. Fichte no retrocede ante la posición extrema. Su voluntad de vida tiene hondas raíces en el *pathos* de la autonomía moral y del espíritu que se esclarece en la conciencia del yo, y su voluntad de pensamiento exige una resolución absolutamente decisiva. Para él es la nueva posición, una vez que la ha cogido (en una intuición que le sobreviene de súbito), la base más segura y única posible del filosofar, y toda la encarnizada resistencia del sentido común y del realismo filosófico contra la paradoja de un idealismo semejante, solo acierta a entenderla como una característica sumisión a la pseudorrealidad de lo sensible y material. Quien sabe efectivamente de la realidad originaria del espíritu y de la libertad en él y no está dispuesto a entregarlas a los hábitos mentales de las representaciones sensibles del Universo, tiene que hacer del idealismo —si quiere ser consecuente— la base de su concepción toda de la realidad. En último término, depende justamente la clase de filosofía que se elige, de la clase de hombre que se es, o bien, de la clase de vida en que se vive: en la libertad del yo y de los fines del espíritu o solo en los lazos y en los datos de lo material y sensible.

Desde el nuevo punto de vista de Fichte, el problema de la filosofía trascendental —este supremo saber de sí y obrar sobre sí de la razón humana— es este: partiendo de un principio supremo de la libertad y del yo, considerar toda la plenitud de las formas de la conciencia, en una deducción unitaria, como una conexión intrínsecamente necesaria. Todo el "mecanismo de la conciencia", incluso con todas las formas de existencia de la intuición sensible del Universo y de la conciencia del yo, debe concebirse como una viva autoorganización y una interna autodiferenciación de la razón activa. La idea directriz es que toda vida consciente se resume y culmina en la *conciencia del yo*, en la viviente ejecución del "yo"; esto entendido no solamente como un saber de sí y un intuirse a sí mismo contemplativo-teorético, sino también como una reflexión sobre sí, una acción sobre sí, una autorrealización de la inteligencia práctica en la pugna moral. Esta es la gran hazaña de la metafísica

fichteana en su punto de partida: haber colocado el portento de la conciencia del yo en pleno centro del interés filosófico. (Incluso en San Agustín y de nuevo en Descartes era el yo, en conclusión, una esfera de paso para otras intenciones ónticas.) Con Fichte entra en su estadio definitivo el problema de una fenomenología y metafísica del yo, cada vez más urgente en la filosofía moderna. El yo, en su enigmático entrecruzamiento de expansión vital y recogimiento sobre sí, de activo ponerse (por ejemplo, determinarse queriendo) y de intuirse en este ponerse, este yo debe ser ahora iluminado en todas sus funciones constructivas inmanentes y al par, explicado unitariamente desde este punto de vista todo ser y vida espiritual.

Partiendo de la conciencia del yo, concibe Fichte todas las funciones de la conciencia cognoscente y operante, que ya en Kant se habían organizado sin querer, por decirlo así, en un orden gradual, como un orden de estratos rigurosamente unitario y que se ejecuta de un modo vivo. La filosofía trascendental ha de describir la *historia pragmática de la conciencia del yo,* esto es, un proceso y un desarrollo espiritual espontáneo, que es esencialmente distinto de los procesos psicológico-temporales de la experiencia interna.

Toda conciencia del tiempo, como, en general, toda conciencia concreta del ser y del mundo circundante, dase forma a sí misma únicamente en ese devenir esencial de los modos de la conciencia. Si la psicología del siglo XVIII, en su aspiración a la fundamentación metódica y a la perfección de las ciencias del espíritu, tendía a disolver lo espiritual en un mecanismo psicológico *natural,* la nueva metafísica fichteana del espíritu coloca sus investigaciones trascendentales bajo el concepto-título de una *historia* (intemporal) de la conciencia. Una comprensión genética de las conexiones de la vida espiritual es lo que en la nueva construcción debe ocupar el puesto de los procesos psíquicos causales (análogos a las conexiones de acción de las cosas).

De un modo más concreto entiende Fichte esta conexión genética del espíritu como una evolución *dialéctica.* Una intrínseca contradicción, una interna antinomia impulsa a ascender desde cada grado y función hacia el inmediato superior, hasta que se ha alcanzado la plena síntesis en la perfecta conciencia

concreta del yo. Desde ella aparecen todas las formas de la conciencia (por ejemplo, de la concepción del Universo) como meros caminos y medios de la conciencia del yo, todas las relaciones entre sujeto y objeto (por ejemplo, del conocimiento), como rodeos y rudimentos necesarios del explícito saber de sí mismo y desplegarse hacia sí mismo del yo. La base de esta estratificación, en que los contrarios de lo subjetivo y lo objetivo, o de lo ideal y lo real, los contrarios de la percepción y la cosa, del yo y el mundo circundante, la libertad y la Naturaleza (como esfera de resistencia y de acción de la libertad), toman forma progresivamente, hasta llegar a esa íntima tensión y escisión del yo en que el sujeto consciente de sí se retrovierte explícitamente sobre sí mismo como objeto; esa base está formada por la unidad aún indivisa, absoluta, del "sujeto-objeto". la razón como puro "yo abstracto" anterior a toda conciencia de un yo, como pura "acción" anterior a todos los *hechos* de la conciencia con que podemos encontrarnos (pero que, en verdad, están puestos por el proceso mismo de la razón). Esta identidad de sujeto y objeto es el fundamento intrínseco de toda conciencia. Es el origen activo de todos sus espontáneos desenvolvimientos, no susceptible ya de ser elevado a una conciencia objetiva. El filósofo solo puede aquí, partiendo de la "intuición intelectual" de la actividad explícita del yo (es decir, de ese aprehender ejecutivo espiritual del yo espontáneo, que hay que distinguir rigurosamente de toda autopercepción de estados y hechos psíquicos en el sentido interno), concluir retrospectivamente el fundamento unitario, absoluto e interno de las funciones espirituales.

En este punto es donde resulta particularmente claro cómo en el pensamiento de Fichte irrumpe a través de la teoría del conocimiento idealista una metafísica espiritualista. Toda vida consciente, con sus representaciones y tendencias, brota y se desarrolla sobre el fundamento de un principio activo espiritual *preconsciente*, el cual no es, por ende, imagen y representación, sino fuerza productiva real. La metafísica leibniziana de la base y el fondo inconscientes en todos los actos conscientes de la mónada-yo, encuentra ahora una significativa continuación sobre el terreno completamente distinto de la filosofía trascendental y en la exteriorización de ideas muy diversas. La

conciencia y la conciencia del yo muestran el espíritu en su despliegue y floración; pero su unidad radical y la dinámica real productora de todas aquellas formas reside por esencia en lo inconsciente. Al mismo tiempo, acreciéntase hasta el mayor extremo, dentro del marco de la pura filosofía del espíritu, que se desvía de todos los conceptos naturales, el *actualismo* que se abre camino en Leibniz. Esta "acción" del "yo abstracto" preconsciente es un puro *hacer* extraño y previo a todas las sustancias y a toda especie de ser de cosas (un hacer sin hacedor o sujeto activo). La razón, la inteligencia, es un puro ejecutarse, ponerse simplemente, una actividad espontánea que mana de sí y retorna a sí, una actualidad absoluta que se sustenta por sí misma. El obrar precede al "ser". El ser espiritual no es ser, sino vida que se ejecuta y desarrolla en creaciones y a través de formas; el "ser" y la "sustancia" nunca son sino productos y fases transitorias de tal vida. De aquí que tampoco lo verdaderamente real y original del espíritu sea aprehensible sino desde la autoejecución de la conciencia viva activa, desde el *acto* de la "intuición intelectual", que ha de atraer al que filosofa, pero que nunca puede imponerse por medio de la demostración ni de la prueba de hecho.

Partiendo de esta base de la actualidad preconsciente resuélvense para Fichte las cuestiones de la esencia, génesis y significación real del mundo exterior, de la esfera de la Naturaleza, de lo material extenso. Su aparente ser en sí queda abolido idealísticamente. La apariencia del ser en sí —que no hay poder del conocimiento filosófico capaz de borrar de la conciencia viva y sobre la cual se edifica para nosotros toda la vida concreta de nuestra razón y de nuestra conciencia activa del yo—, esta apariencia misma explícase ahora por medio de la combinación con la primitiva inconsciencia de la acción. La *imaginación productiva,* la facultad teorética fundamental de la razón, pone ante nosotros un mundo circundante objetivo, de tal suerte que vemos los productos, pero no tenemos conciencia alguna del producir mismo. El ojo que mira no se ve a sí mismo en su ver; está absorto en lo mirado. Unicamente la reflexión abstractiva del filósofo cala a través de esta capa de los productos cristalizados, por decirlo así, en hechos y objetos de la conciencia hasta la producción incons-

ciente. El mundo exterior de las cosas sensibles es, pues, mera apariencia, y no apariencia de cosas en sí, externas, desconocidas, sino puro mundo imaginativo de la razón productiva en su construirse a sí misma hasta elevarse al yo libre y consciente de sí. También el cuerpo al que el yo se encuentra ligado es mera apariencia y visión. El sistema dualista de la metafísica moderna (el esquema de acción recíproca o paralelismo) disuélvese aquí en favor de una identidad idealísticamente entendida y de una nueva comprensión por ella posibilitada, de la unidad íntima e inmediata de lo psíquico-corporal: lo corporal nunca es sino un lado exterior aparente del espíritu para su propio contemplarse; el cuerpo no es nada más que una imagen expresiva, una autorrepresentación materializada de lo interior en el "sentido externo".

Pero lo que diferencia rigurosamente este mundo aparente de toda la pseudorrealidad de los sueños es el carácter de necesidad trascendental que tiene aquella producción. El "mundo" no es una representación del yo que juega caprichosamente con sus imaginaciones, sino que la conciencia del yo, por su parte, está esencialmente condicionada en su constitución entera por las posiciones necesarias que lleva a cabo la inteligencia preconsciente en su "mecanismo" trascendental y que se concretan en aquella visión del mundo. Mas el profundo sentido espiritual, y con él la verdadera *significación* real de aquellas intuiciones e imágenes de la conciencia del mundo, reside en la determinación final de la razón como *práctica.* Esas representaciones del ser y de las cosas, "acompañadas por el sentimiento de la necesidad", forman el mundo circundante, necesario, de la libertad moral, de la autodeterminación activa. La libertad y la conciencia de la libertad suponen un límite y una resistencia. La aspiración moral es siempre un vencer a un contrario; los ideales morales solo se encienden al desprenderse de los vínculos dados. El mundo (divisado) es el *material sensibilizado del cumplimiento del deber;* en esto y solo en esto reside su "realidad". Las intuiciones de la realidad no son vacuas imaginaciones, sino posiciones de la razón, que se eleva gradual y orgánicamente hasta la conciencia moral de la libertad, llenas de significación, necesariamente incorporadas al sentido de la vida espiritual. En esta determinación y función

teleológica es donde tiene la Naturaleza, como mundo dado de la sensibilidad, como conjunto de determinaciones fijas y de cosas resistentes, su realidad específica dentro del marco más amplio de la actualidad espiritual. El idealismo de la libertad no quiere ser, con toda su repulsión para la realidad de la cosa en sí, un ilusionismo de sueños, sino un idealismo real. La realidad natural no es desvalorada, sino que debe ser apreciada en su verdadera y profunda significación. Pero esta reside precisamente, según Fichte, en nuestro destino moral. El primado kantiano de la razón práctica se ha convertido así en el principio óntico sustentador de la metafísica idealista.

Con esto queda señalado el meollo *voluntarista* de la metafísica fichteana del espíritu. El idealismo de la libertad desemboca en una metafísica de la voluntad que lucha moralmente. En nuestra conciencia de la volición es donde alcanza su más clara expresión aquel entrecruzamiento de actividad real e ideal o de acción e intuición, que interviene en todas las autoexplicaciones y producciones del yo abstracto. En el formarse, hacerse, elevarse volitivo del carácter moral es donde se muestra la acción originaria en su más propia expresión y perfección; incluso para la conciencia afilosófica es perceptible que aquí el obrar es anterior al ser, el acto anterior a la forma. La agilidad creadora de una voluntad que avanza hacia siempre nuevas posiciones y realizaciones ideales está detrás de toda realidad de la conciencia y sus manifestaciones objetivas. La imaginación productiva de las intuiciones de la realidad es solo un derivado de la "fuerza productiva" del espíritu en general, cuya libertad se desprende activa y siempre nuevamente de lo dado cada vez y tiende a nuevos fines del querer y del obrar. Y así es el último principio determinante de todo ser o de toda vida (sobre la cual descansa el "ser") el deber ser, la *idea* eterna, el último fin moral como la meta infinitamente lejana de la tendencia de una voluntad infinita y absoluta que no cesa nunca. El espiritualismo voluntarista de Fichte alcanza su plenitud en el idealismo metafísico de la idea ética.

B) *La síntesis del mundo de los espíritus*

La primera redacción del sistema (la *Grundlage)* se quedó en la deducción general de las funciones fundamentales de la conciencia extrayéndolas del principio del yo abstracto. Es la ampliación del sistema lo que impulsa hacia el concepto de la conciencia del yo real y concreta, que debe ser, en efecto, el verdadero resultado de los desenvolvimientos dialécticos. Ahora con el desarrollo de la teoría del derecho y de la teoría de las costumbres, pasa el *yo individual* al centro de la consideración. Pero con esto surge también una nueva serie de problemas, que fuerzan a Fichte a preguntarse, retrospectiva y más profundamente aún que hasta entonces, por los fundamentos metafísicos del ser de la vida espiritual, partiendo del análisis inmanente trascendental de la conciencia. La conciencia de sí mismo en el yo individual implica esencialmente, como expone Fichte, la conciencia del yo ajeno, del tú. La libertad concreta y la determinación de la voluntad solo brotan en la inmediata acción recíproca y en la activa inteligencia del ser racional individual con otros individuos espirituales. Mas no basta "deducir", partiendo de la posición de la conciencia del yo individual, el saber de los otros yos como una acción necesaria de la conciencia, del mismo modo que se había derivado antes de los necesarios despliegues espontáneos del yo abstracto la intuición del objeto y del mundo, en general. El yo ajeno, la pluralidad de seres espirituales fuera de mí, tiene frente a mí una realidad de ser y una autenticidad completamente distinta de la que corresponde al mundo exterior material. Si el idealismo de Fichte no retrocede ante la extrema disolución de la realidad de la Naturaleza en una función interna del espíritu, puesta necesariamente por él mismo, nada más lejano de él, por otra parte, que dar el paso al absurdo del solipsismo. El *pathos* ético del sistema está hondamente enraizado en la convicción metafísica de la realidad fundamental del "mundo de los espíritus": aquel reino kantiano de los seres racionales, conjunto moral de inteligencias libres recíprocamente coordinadas por una única y universal ley de la razón. Si la Naturaleza formada por las cosas ha de considerarse y tratarse meramente

como el material de nuestro cumplimiento del deber, si su "realidad" es solo teleológicamente relativa al despliegue espontáneo e inmanente de la razón moral, es necesario, partiendo justamente de la significación y la estructura ética del espíritu, que para todo individuo libre tengan los demás seres libres una plena existencia propia, fin en sí misma. El yo no tiene solo que pensar o intuir en sí los demás yos de fuera de él (como el mundo exterior de las cosas), sino que también se halla en vivo contacto real, en recíproca acción ético-espiritual con ellos. Así, pues, ya no están expuestos los grados y las síntesis todas del sistema de la razón con pasar revista, como hasta aquí, a las funciones entrecruzadas de la razón y de la conciencia en general; es necesario aún llevar a cabo la síntesis suprema, la "síntesis del mundo de los espíritus": el nexo o el "vínculo" espiritual entre los seres individuales libres y conscientes ha de concebirse sintéticamente como la complexión de un "mundo" de una especie superior, no extenso ni sensible. Esta nueva "síntesis" del "sistema del mundo inteligible" va mucho más allá de la inmanencia de las reflexiones gnoseológicas; la idea de la complexión ontológica, que ya resuena aquí y allá a través del concepto kantiano de síntesis, adelántase de nuevo hasta el primer plano. No se trata del entrecruzarse de las funciones de la conciencia constitutivas del objeto, sino de la superior "unión e inmediata acción recíproca entre muchas voluntades independientes y autónomas". La teoría de la ciencia avanza desde el análisis filosófico trascendental de la conciencia hasta la construcción ontológica; en lenguaje kantiano: desde la crítica y el sistema de la razón pura hasta la metafísica dogmático-práctica. Pasan, pues, al primer plano cuestiones que Kant había dejado totalmente en la penumbra; por ejemplo, esta: qué especie de realidad convenga a la "razón" en general o a la "inteligencia", en atención a la existencia de los "seres racionales", de las "inteligencias"; o en qué sentido haya de entenderse que la ley de la razón práctica fundamente el orden unitario del mundo inteligible (en analogía a la ley de la gravitación en el Universo material).

Una multitud de problemas y de dificultades hasta entonces no atacada se presenta aquí ante Fichte. Como él es el primero

que ha desarrollado realmente el problema gnoseológico del yo ajeno y del mutuo saber, unos yos libres de otros (mientras que los pensadores de la Edad Moderna, a pesar de partir de la consciencia del yo individual se habían quedado siempre en el problema del conocimiento del "mundo exterior", en sentido material, incluso el propio Berkeley), álzase frente a él con una pujanza antes nunca vivida la cuestión metafísica de la interacción espiritual. Las dificultades agudízanse particularmente dentro del marco del puro idealismo y espiritualismo de la libertad: en tanto, por un lado, tenía que excluirse toda intervención material (relación mutua de los seres espirituales por medio de las conexiones causales dadas con y en su existencia natural y corporal), y, por otro, tenía que rechazarse, como amenazadora para la libertad, la solución de la armonía preestablecida. Búscase, pues, una conexión de orden y de acción de una especie completamente distinta de la que pensamos en nuestros conceptos de la Naturaleza y del ser; tiene que ser puramente espiritual, pero, sin embargo, no meramente ideal, sino dinámico-real. Entonces no obra una cosa sobre otra cosa, sino un espíritu sobre otro espíritu, una libertad sobre otra libertad. No puede resolver la cuestión ningún influjo externo (determinante), ni ningún "afectar" desde fuera, sino solo un excitar incitar desde dentro, por decirlo así, un "requerir" orientador de la libertad para que despliegue de un modo más determinado su actividad propia, un interrogar a la espontaneidad para que responda. En el entrelazamiento infinito de estas acciones de la libertad es en lo que consiste la conexión dinámico-real de la realidad espiritual (que es la única verdadera y primitiva realidad); todo yo real tiene una existencia concreta individual solo en tanto vive y se forma en estas relaciones mutuas de interrogación y respuesta, en estas acciones orientadoras de un espíritu sobre otro. El yo individual no es una mónada cerrada sin puertas ni ventanas —esto solo es cierto con respecto a toda pretendida trascendencia de cosas materiales e influencias externas—, sino que se halla sin interrupción en inmediata conexión de acción con los demás yos. El nexo del mundo inteligible no puede ser, por tanto, un orden de ser preestablecido de un modo fijo, sino que en él colabora de una manera viva todo yo con sus

actos de libertad referentes a los demás yos, de tal suerte que él mismo se despliegue siempre renovada y creadoramente en actos de libertad.

La solución metafísica de Fichte viene a poner la realidad primitiva y radicalmente esencial de todo el ser finito de los espíritus en la unidad de una vida superior de la razón. La libertad es, en el fondo, una. Y esta libertad una "escíndese" o "contráese" en su autorrealización diferenciadora y en su autoescrutación reflexiva, que avanza hasta la plena conciencia del yo, dando origen a la particularidad y pluralidad de los seres libres individuales. Estos seres son los "decretos" del fin uno de la razón —el cual no es justamente una ley abstracta y meramente flotante en lo ideal, por encima de las inteligencias existentes en sí, sino la potencia generativa, el acto vivo de la autorrealización a través de los individuos libres que brotan de él. La tarea una y eterna y la ley primitiva y llena de contenido de la razón pura práctica concrétase en individuos dotados de voluntad, cuyo ser y hacer es sustentado por su deber, por su destino moral —o sea, por su participación en la gran labor del autocumplimiento del fin último, del ideal de la razón práctica. Los yos no son sustancias, sino las autorepresentaciones, las manifestaciones o el manifestarse de la vida infinita una; el "vínculo" del mundo de los espíritus no es una coordinación de mónadas-yo aisladas, posterior a ellas, sino la unidad radical de un origen dinámico y de una esfera de vida sustentadora y circundante, de la cual brotan los seres libres con todas sus relaciones mutuas en un (supratemporal) *actus individuationis originarius*. El individuo "intuye a los seres iguales a él en la intuición inmediata de la vida una"; a esta vida (y por ende a los demás seres libres vinculados en ella) "afluyen" sus actos, y a su vez experimenta sin cesar en la voz de la conciencia que le llama al cumplimiento de su propio destino moral, el influjo de la misma, particularizado constantemente y diferenciado en los requerimientos individuales que le dirigen los demás yos. Un nuevo concepto del espíritu surge con todo esto en Fichte: lo espiritual no se forma de la actividad consciente del alma individual, sino, a la inversa, toda conciencia, toda conciencia de un yo, todo seralma está (con todos los demás centros de conciencia) circun-

dado por el ser supraindividual del espíritu. El individualismo de la conciencia subjetiva se ha convertido plenamente en un idealismo objetivo del espíritu, que mana de sí mismo y se transparenta activamente para sí mismo en las formas de la conciencia, se ha convertido en un espiritualismo metafísico de un cuño completamente nuevo. La inmanencia de la conciencia del yo está rota: solo que no hacia fuera, en el tránsito a unas "cosas" en sí exteriores, sino hacia dentro, en la marcha reflexiva sobre la dinámica sustentadora e impulsora de la unidad de la vida espiritual que precede a todas las escisiones de la conciencia. El mundo exterior, en sentido material, sigue siendo mero fenómeno de conciencia, mera representación de objetos y resistencias en la mónada-yo; lo que existe en la Naturaleza exterior, "la fuerza física, etc., hasta descender a la materia, intúyelo cada individuo en sí mismo". Pero "ningún individuo intuye los seres iguales a él en él mismo y en su intuición de sí mismo, sino que los intuye en la intuición inmediata de la vida una"; la unidad de esta "voluntad infinita" y este "saber infinito" sustenta y circunda a todos los seres libres dotados de voluntad y saber y conciencia de sí mismos.

Múltiples son los conceptos que Fichte intercala en las diversas exposiciones para designar esta nueva unidad de lo espiritual; múltiples también las aplicaciones de la nueva idea. El término de "saber" encaja particularmente bien en el problema del conocimiento *a priori* y de su evidencia iluminadora del individuo: no soy yo (como sustancia que descansa sobre sí misma) quien capta la verdad del saber y se la hace propia accidentalmente, lo mismo que puede ser accesible también a otros yos, sino que es la luz supraindividual y original del saber la que me prende y me hace con todos los demás uno y único. En el saber evidente no hay ya diversidad de cosas ni de sujetos, sino unidad del orden del saber lleno de contenido; la vida una irrumpe de nuevo a través de la escisión individual puesta por ella misma. La expresión de "orden moral universal" (como un *ordo ordinans* activo infinito) o de "voluntad infinita", viene de la vinculación de todas las determinaciones individuales de la vida en la unidad de una corriente espiritual; sobre ella descansa la concordancia de

todos los individuos en la visión del Universo inmanente a su yo (incluídas todas las continuas mudanzas que la imagen del mundo experimenta por la exteriorización de los actos de libertad en los "productos artísticos" de la cultura y la civilización); sobre ella descansa, además, la profunda consonancia de todas las aspiraciones morales concretas y recíprocos "requerimientos" a la armonía de los fines humanitarios e históricos y de sus realizaciones. El concepto de "libertad material", a su vez, designa los contenidos de sentidos y las fuerzas de ideas supraindividuales, que adquieren forma en los seres individuales, en tanto estos saben elevarse con la libertad "formal" de su reflexión y esfuerzo volitivo individual a la esfera de lo espiritual. Por último, las expresiones de "vida" y de "amor" indican principalmente concomitancias con la filosofía de la religión, y la de "concepto" (de "ideal" o de "fin último") con el sentido moral del Universo, etc., etc. Todos estos conceptos tienden, igualmente, a la unidad transubjetiva y supraindividual de un principio del ser espiritual, cuya pura actividad creadora y plenitud de contenidos ideales tiene encerrada en su seno y hace brotar de él toda la realidad y vida de los seres libres individuales —con toda la absoluta independencia de las resoluciones personales individuales.

C) *Lo absoluto*

En las obras de Fichte que dan por primera vez expresión a la idea de la unidad y del Universo (1798-1800) aparece el vínculo que abarca al mundo inteligible como el principio último y absolutamente fundamental de la existencia en general. El "orden moral universal", la "voluntad infinita" preséntanse como las nuevas fórmulas filosóficas del principio divino. La metafísica de Fichte parece desembocar en un nuevo *panteísmo*. En un panteísmo no de la especie habitual, de una identificación de Dios con la plenitud creadora de la Naturaleza, sino que aquí es precisamente el puro "mundo de los espíritus" como complexión suprasensible, como unidad creadora y orden providencial de toda vida espiritual y personal, el que se quiere fundir en una sola cosa con el principio divino. El "panteísmo" que aquí resuena no tiene por ante-

pasado a Spinoza, sino a Malebranche (Dios, el "lugar de los espíritus") y al Berkeley de la segunda época. Pero con aquellas primeras fórmulas, en obras que estaban destinadas a amplios círculos de lectores y se enderezaban a la edificación religiosa más que a una última fundamentación y clasificación filosófica de los principios, no ha pronunciado Fichte su última palabra (lo que ya entonces, y desde entonces hasta hoy, se ha pasado por alto y se ha desconocido una y mil veces). El sistema de la teoría de la ciencia de 1801-2 sigue otro camino. Una nueva metafísica de lo Absoluto como un principio completamente distinto y situado a profundidades de fundamentación muy distintas de cuanto pueda ser y representar la unidad del "saber absoluto", brota de la reflexión del saber o de la vida de la libertad sobre sí misma y sus principios reales, en su propio seno escondidos. Todo saber, toda convicción moral encuéntrase, justamente en la espontaneidad y la libertad del brote y de la ejecución, honda e íntimamente ligada; idealmente contenida en una necesidad imperiosa y en la plenitud incomprensible, pero que es lo único que hace posible todo comprender, de los contenidos de sentido. La fuerza más profunda en toda evidencia de un saber (así de naturaleza teorética como ética) expresa una absoluta imposibilidad de contradicción, un ser así y no de otro modo de las últimas leyes necesarias espirituales en su inagotable plenitud de esencia, que está sustraída a todo capricho y a toda ejecución vital de la libertad, porque ella es justamente lo único que hace a esta posible. Donde de un modo más agudo se da expresión a esto es en la evidencia de la conciencia moral de la existencia individual; una determinación absolutamente incomprensible, que el yo ha de limitarse a aceptar en la intuición intelectual de la vida de la conciencia moral, señala al individuo sus deberes concretos entre la eterna infinitud de deberes ético-espirituales, le mantiene vinculado a ellos y le hace crear su libertad, su vida espontánea, sobre ellos. Cuanto mayor es la riqueza con que maduran en nosotros la intelección espontánea y la libertad moral, con tanta mayor profundidad nos experimentamos vinculados (idealmente). Justamente los avances y las audacias imprevisibles de la genialidad humana sacan a la luz las leyes necesarias del sentido de la vida

espiritual, profundas y desconocidas, que nosotros hemos de limitarnos a aceptar en su facticidad irracional.

Al tropezar así la vida de la libertad y de la razón, por su misma esencia y por todas partes, con su propio límite, con la facticidad incomprensible e inagotable de sus propias y profundas leyes necesarias, señala al filósofo, llevando su vista más allá de la esfera toda del "saber", el *fundamento real* de esta plenitud y vinculación ideal del contenido, el verdadero *ser* absoluto que hay por debajo de todo saber que engendra, proyecta e intuye. El saber absoluto que se comprende verdaderamente a sí mismo lleva en sí, juntamente con el saber de la propia accidentalidad (facticidad) y con el pensamiento del propio no ser, la posición del ser absoluto. Este ser no es un producto petrificado de la visión espiritual, el "ser" muerto del mundo sensible, sino que es el fondo y el sostén de la vida misma, *esse in mero actu*. Pero como tal es incomprensible en su qué (fundamento de lo incomprensible e inagotablemente imprevisible y eternamente a descubrir en el espíritu), está escondido en la mirada inmediata del saber, que vive de esta plenitud absoluta, sin tenerla jamás delante, como objeto. La libertad una, que a través de su despliegue espontáneo en los individuos libres y conscientes de su yo se transparenta para sí misma y se comprende a sí misma siempre en la reflexión, no puede nunca comprender su propia originalidad. El "ser" en el verdadero sentido absoluto es *trascendente* al "saber", pero no como "cosa" en sí exterior, sino como el último fundamento real de la posibilidad de la libertad y de la razón con todos sus despliegues en el Universo. Un abismo absolutamente infranqueable, un eterno *hiatus irrationalis* ábrese entre el saber y el ser. Por eso lo Absoluto no puede ser designado de un modo más concreto por medio de ningún predicado; todo segundo término por medio del cual se quiera aproximarle a nuestra comprensión, sirve para daño. Lo Absoluto no puede ser ni entendido ni intuído; hay que considerarle como absolutamente incomprensible, en cuanto el concepto se aventura con él; y esta incomprensibilidad es su única cualidad. Nosotros comprendemos solo su incomprensibilidad.

El camino del panteísmo (ético-espiritual) queda abandonado. La vida unitaria y el orden creador del mundo de los espí-

ritus supone a Dios, pero no es el mismo Dios. Lo Absoluto no es subsumido en la reflexión, la escisión, el devenir. La libertad una es libertad "fuera de Dios". "El mundo entero de los espíritus, tomado como una unidad, es libre; en esto consiste su verdadera vida libre, distinta de la vida de Dios." Dios permanece en una eterna trascendencia, no solo frente a todo el ser finito de los seres individuales dotados de voluntad, sino también frente a la voluntad eterna e infinita, al "vínculo" espiritual que circunda, "omnipresente", a toda libertad individual. Pero justamente en gracia a esta trascendencia del principio absoluto divino, han de rechazarse, según Fichte, los momentos de finitud que arrastra consigo el teísmo de cuño corriente: la conciencia de sí mismo y la personalidad. Estos son predicados de la vida espiritual que solo son concebibles en unión con el límite de los seres finitos; las irisaciones de la reflexión suponen una resistencia y un adversario independiente. El ser puro de Dios yace más allá de semejantes formas de reflexión y concreción del Espíritu.

Pero el "dualismo" de esta trascendencia da solo uno de los momentos fundamentales de la verdad. Al par es cierto que toda la vida de la libertad del espíritu es autorrevelación, es la eterna exteriorización y enajenación de lo Absoluto; que el "existir" de este ser es la eterna "manifestación" de Dios. "El ser absoluto proyéctase en este su existir a sí mismo como esta absoluta libertad y autonomía... y como esta independencia de su propio ser interno; no crea una libertad fuera de él, sino que es él mismo, en esta parte de la forma, esta su propia libertad fuera de él mismo; y sin duda que en este respecto sepárase, en su existir, de sí en su ser, y expúlsase de sí mismo, para retornar viva y nuevamente a sí mismo." Lo Absoluto es lo único verdaderamente real, la plenitud (incomprensible) de toda realidad, el eterno sostén y fondo; toda vida es su manifestación, es manifestativo "existir", "imagen" o "esquema" de Dios. La vieja idea de la metafísica cristiana, que el carácter absoluto de la esencia divina irrumpe con fidelidad de imagen en medio de lo finito y condicionado gracias a la libertad humana, sutilízase en el espiritualismo de Fichte bajo la forma de la tesis de que la liber-

tad sola es la inmediata y real manifestación de Dios, su directa revelación en el existir o bajo la forma del existir. Únicamente en el manifestarse de la una y eterna manifestación, únicamente con la escisión reflexiva de la vida una de la libertad absoluta o de la "luz pura" del saber en los individuos libres que pugnan por llegar a la conciencia del yo, nace lo que por lo demás contamos como parte de la existencia: el mundo exterior y toda realidad perceptible por los sentidos. La Naturaleza es solo la manifestación de la manifestación (que se comprende diferenciándose en el devenir del mundo de los espíritus), no ella misma e inmediatamente imagen de Dios. Así es, pues, toda vida una vida desde lo Absoluto, una manifestación, una revelación; en suma, un hacerse visible el Dios escondido. Lo eternamente incognoscible sale a la luz del espíritu en cada acto de la vida de la voluntad y de la libertad. Por lo tanto, es todo saber en general un saber de Dios —nosotros comprendemos continuamente lo Absoluto incomprensible y nada más que esto—. Toda conciencia es, en el fondo, conciencia de Dios; todas las esferas vividas de la realidad solo son, en efecto, irisaciones de la divina manifestación.

La metafísica fichteana del conocimiento, que en su comienzo parecía disolver todo conocer en una pura producción de la fuerza creadora del espíritu, ha recobrado el contenido real por el camino de la propia vinculación interna y facticidad incomprensible (de suerte que se ha hablado con razón de una nueva teoría —¡idealista!— de la imagen en el Fichte de la última época); el saber, en toda la libertad de su espontáneo despliegue y justamente en esta, es un saber de lo Absoluto. La idea central es solo esta: que este más propio objeto del conocimiento, nunca nos hace frente como una cosa en sí, ni nunca es por nosotros "aprehendido", intuyendo o pensando, en su en-sí —nunca se torna objeto de la conciencia que sabe. Solamente mediante el *acto libre,* en los actos creadores del saber vivo mismo, se torna lo Absoluto imagen, pasa lo escondido a su exteriorización.

Dios sigue siendo el desbordamiento incomprensible que no entra nunca puramente y por sí en nuestra conciencia, sino exclusivamente como el carácter absoluto y la plenitud, como

la libertad creadora y la vinculación luminosa del saber mismo. Incluso en la fisolofía, que es, sin embargo, según Fichte, el modo de comprenderse que ha madurado hasta la pura claridad del concepto en el saber absoluto, que es el verdadero volver a sí misma de la manifestación divina precisamente como manifestación de Dios, "no se puede intuir lo Absoluto fuera de sí, el cual da un puro fantasma del cerebro, sino que es menester ser y vivir en la propia persona lo Absoluto". En todo comprender, cuyo único contenido es en último término la plenitud de ser de lo Absoluto, permanece empero lo Absoluto incomprensible. Nosotros comprendemos exclusivamente lo incomprensible.

D) *La idea divina y la historia*

En el punto medio de esta metafísica de la libertad y de la vida divina en los actos del espíritu no está ya el ser de la Naturaleza, sino el devenir de la *historia.* Por primera vez en la historia de la filosofía es la realidad específica de la existencia histórica, no solo considerada como una realidad peculiar de rango metafísico, sino hasta interpretada como el modo de ser decisivo de la existencia finita en general. Viejas ideas de la actitud cristiana en la existencia expláyanse metafísicamente en esta. El proceso del Universo es una revelación de Dios en la evolución espiritual de la Humanidad, del mundo de los espíritus; en el devenir del reino de Dios. El *pathos* moderno del "libro de la Naturaleza" conviértese en la concepción religioso-metafísica de la historia, como la verdadera esfera de manifestación de lo Absoluto o del Espíritu divino. Como una sola e infinita cadena activa de "requerimientos", de entrecruzamientos entre los centros de vida espontáneos que despiertan la libertad de estos y dan forma a su espíritu, así está el mundo frente a Fichte, produciendo con libertad creadora nuevos y nuevos valores y fenómenos como de la nada.

"La creación del mundo por Dios no está en modo alguno, como se la representa habitualmente, acabada, ni Dios ha descansado, sino que el acto creador continúa perdurablemente y Dios sigue siendo el creador; y es así, porque tampoco el objeto inmediato de su creación es un mundo corpóreo inerte y

estático, sino la vida libre y que mana eternamente de sí misma. El único mundo verdadero y el único para el cual existe un mundo corpóreo es el espiritual, la vida y el pensamiento humanos, precisamente como un mundo, esto es, como un todo y una comunión... Este mundo es el que Dios sigue creando inmediata y constantemente a su imagen, puesto que prosigue siempre desarrollando en él su imagen con una nueva claridad." "Pues este precisamente, y este solamente, es el fin de toda existencia: que Dios sea glorificado, que su imagen salga perdurablemente con nueva claridad al mundo visible desde su eterna invisibilidad. Solo en esta glorificación de Dios marcha el mundo hacia delante, y todo lo verdaderamente nuevo que en el mismo puede sobrevenir es la manifestación de la esencia divina con una nueva claridad. Sin esta permanece el mundo inmóvil y no sucede nada nuevo bajo el Sol." El hombre, en tanto conoce y crea algo nuevo con su libertad, conviértese todo a lo largo de la historia, "por medio de su saber hecho activo, en la verdadera fuerza vital del mundo y en el resorte que hace proseguir la creación".

La historia es concebida, pues, como un progresar infinito, no ciertamente en el sentido de una ascensión rectilínea (los grandes períodos de la historia, según Fichte los esboza, muestran más bien el tránsito necesario a través de la decadencia y el alejamiento del fin), sino en el sentido de un madurar modos y formas siempre nuevos y distintos de vida espiritual. No solamente la dominación de la Naturaleza por el espíritu, que se eleva por acumulación (la civilización económica y técnica), sino igualmente la variada copia de formas de la cultura, que florecen en las particularidaes de las naciones y de los individuos (por ejemplo, también de las Bellas Artes), significa una evolución progresiva del espíritu —precisamente como modelación creadora de rasgos siempre nuevos y diversos de la una y grande imagen desconocida de Dios. El gran tema de la historia es el tema de la libertad desde Kant: la moralidad. Pero Fichte toma su concepto de lo moral tan amplio y alto, que todo autoperfeccionamiento del espíritu humano, toda irrupción al través de lo real sensible desemboca en lo ideal espiritual. Una nueva filosofía y metafísica de la cultura se hace visible desde el terreno del idealismo ético. La "mora-

lidad superior" de la vida espiritual es más que una moralidad reguladora, ordenadora, limitadora; es un obrar del espíritu en general que se realiza a sí mismo y creadoramente vuela y triunfa.

El fin último y uno, la "idea divina" una en su incomprensible plenitud de vida, organízase en la vida real de la historia en las "ideas" de la cultura (ideas del Estado, del arte, del conocimiento, de la verdad, etc.); y en tanto los individuos actuantes se remontan en la resolución espontánea y absoluta de su libertad formal personal hasta la altura de estas vivas formas del espíritu, los subyuga la "libertad material" de estos poderes supraindividuales y hace de ellos los portadores y los sujetos del proceso histórico.

La irracionalidad, la plenitud vital del ser y la existencia divinos que se sustrae a toda deducción racional, exprésase dentro de la metafísica de la historia de Fichte particularmente en la posición preeminente que se adjudica a las grandes personalidades, a los genios creadores de la historia. Solo en la originalidad espiritual de los grandes individuos irrumpe real e inmediatamente, según Fichte, la imagen de Dios en una nueva claridad. La historia es, en todo el contenido de su vida, algo esencialmente imprevisible, sustraído al pensamiento anticipador. Solo una libertad creadora de pleno contenido y gran estilo es manifestación espontánea y primaria de la vida absoluta, o sea, realidad primaria de la existencia histórica. "La idea divina primitiva de una determinada posición en el tiempo no se deja indicar en su mayor parte antes de que llegue el hombre inspirado por Dios y la desarrolle... En general, es la idea divina primitiva y pura... para el mundo de la apariencia creadora, productora de lo nuevo, inaudito y antes nunca habido." "Desde siempre ha sido ley del mundo suprasensible que solo en unos pocos elegidos... surgiera originalmente a la vista; la gran mayoría de los restantes debe ser formada por estos pocos." "En el mundo de los espíritus es una cosa tanto más noble cuanto más rara es...; en extremadamente pocos exprésase inmediatamente la Divinidad."

De esta suerte se ha introducido la idea metafísica de aquella realidad del saber uno, comprensiva de los individuos del reino de los espíritus en la esfera de la vida concreta de los

poderes históricos ideales. No es de la agregación de yos átomos y de la acción recíproca de sus actividades finalistas conscientes de donde nace lo histórico, sino que es en las corrientes evolutivas espirituales y suprasubjetivas, que preceden a toda conciencia individual, en donde únicamente se organizan las distintas posibilidades de vida, los fines del obrar y los valores de la existencia de los sujetos dotados de libertad; los individuos son sus puntos de concreción, los lugares de irrupción en la conciencia y el acto. Que el individuo se eleve a una verdadera existencia histórica, a la viva participación en los grandes temas del devenir histórico, es cosa que está en su mano y depende de la resolución espontánea y absoluta de su libertad formal; pero lo que él obre y devenga, esto mana de una plenitud de vida supraindividual. Una verdadera influencia histórica supone siempre ambas cosas a la vez: la libertad material y creadora de la idea—y el carácter y el entusiasmo moral del individuo que se remonta hasta ella, que la clasifica hasta convertirla en viva conciencia de sí y voluntad de acto.

Un nuevo concepto de la historia y del destino histórico se desarrolla así (con desviación simultánea con respecto al atomismo de la Ilustración y al idealismo subjetivo); el camino hacia la metafísica de la historia de Hegel y hacia la teoría del espíritu objetivo se ha iniciado resueltamente. Al par de esto hácese posible una nueva concepción de la sociedad, el reconocimiento de su propia realidad y de la originalidad de su valor metafísico con respecto a la existencia de los individuos. La unidad del mundo de los espíritus, que sustenta y vincula en la libertad a todos los seres individuales, tiene su correspondencia, dentro de las particularidades de la existencia concreta histórico-temporal, en las unidades reales de las grandes comunidades de vida: únicamente partiendo de la plenitud de totalidad de estas llega a sí el individuo singular, como una contracción de la corriente de la vida supraindividual. Por eso es también, según Fichte, toda elevación del individuo libre a la realidad espiritual, a la libertad material de la idea, necesaria y esencialmente a la vez un llegar a la madurez dentro de la comunidad. "El único criterio con el cual resulta clara la elevación de un individuo a la conciencia real,

es si se manifiesta como miembro de la comunidad, miembro de un todo, como parte integrante de él." Si el mundo de los espíritus ha de revelarse "como algo real", tiene que revelarse como una comunidad. De aquí nace en Fichte su nueva concepción de la nación como una realidad espiritual suprapersonal que es a la vez una individualidad, una expresión incomparable e insustituible de la vida manifestativa de la Divinidad.

Si el individualismo y atomismo psíquico de la Iustración queda así superado por nuevos principios metafísicos del espíritu, de una Naturaleza supraindividual y transpersonal, nada más perfectamente lejos de Fichte, por otra parte, que cualquiera negación del valor propio y de la inextinguible realidad propia del yo individual. Los individuos del "mundo de los espíritus" no son para él, ciertamente, sustancias dotadas de un ser originario; pero tampoco deben ser consideradas como meros fenómenos pasajeros. La contracción de la vida una de la libertad en los muchos individuos libres tiene carácter de eternidad. No solamente las determinaciones individuales ideales en el reino de los deberes morales, sino los mismos individuos reales y dotados de actividad viva, solo con que se hayan elevado a su más alto destino y de este modo a la plena realidad espiritual que se comprende a sí misma, son eternos, son inmortales. Su vivir y su obrar transcurren justamente en la activa inserción como miembros en el todo del mundo de los espíritus, al par que como despliegue espontáneo y autorealización personales, a través del proceso infinito del Universo; sobreviviendo a mundos tras mundos de esferas de deberes, en los cuales se mantienen como decretos eternos de la divina voluntad de manifestarse.

2. Schelling

A) *Filosofía del yo y metafísica de la Naturaleza*

Schelling comenzó como partidario y aliado de Fichte. Pero su actitud fundamental y sus últimas intenciones metafísicas estaban interesadas por otro sistema del ser (lo cual en un

principio permaneció oculto hasta para él mismo). El primer problema enteramente propio que Schelling se propuso fue el desarrollo de una amplia y unitaria *filosofía de la Naturaleza.* Su finalidad sería completar el sistema trascendental de las funciones del yo expuesto por Fichte y ensanchar su contenido. Pero en el desarrollo se reveló que el concepto de la Naturaleza allí supuesto y desenvuelto era en el fondo inconciliable con el idealismo, tal como lo concebía Fichte. Schelling vuelve a determinados propósitos y tesis de la filososfía de la Naturaleza de Kant que no habían pesado para nada en la metafísica del espíritu de Fichte, y al hacerlo así recoge la vena realista de Kant en el idealismo según el propio Schelling lo entiende.

Los primeros desenvolvimientos del sistema parten del yo como principio de la filosofía. Pero este *yo absoluto* de Schelling es otro que el de la teoría de la ciencia fichteana: no un último momento de incondicionalidad a inferir en el fondo de la conciencia del yo finito por medio de una reflexión trascendental inmanente, sino un principio óntico puro, situado por encima de toda existencia y conciencia finita, según el modelo de la teoría spinozista de la unidad total. La "existencia" del Universo debe explicarse unitariamente; este ha sido desde siempre el problema de la filosofía; y ahora ha encontrado su "Ἓν καὶ Πᾶν" en el yo. El yo absoluto es aquello "en que y por lo que todo lo que existe llega a la existencia"; "su forma primitiva es la del puro ser eterno". Desde un principio se detiene el pensamiento de Schelling en la cuestión del ser de lo Absoluto. La respuesta solo a esta cuestión debe constituir, en oposición al "dogmatismo" de la metafísica prekantiana de las *cosas,* el "idealismo": la última unidad y causa de todo lo existente no es la cosa infinita de la sustancia spinozista, sino la actualidad del yo absoluto. Si Schelling parte, en apariencia, enteramente como Fichte, de que toda idea de una cosa en sí no puede menos de disolverse en su propio carácter contradictorio, su fundamentación no radica empero (como la de Fichte) en la convicción de que ninguna *conciencia* puede saltar sobre su propia inmanencia, sino que se mantiene totalmente dentro de lo ontológico. La "cosa" (todo ser sustancial acabado) es por su esencia algo causado;

lo incausado tiene que ser algo que se ponga a sí mismo, *causa sui*, causalidad absoluta. "Ahora bien, nada puede ser puesto absolutamente más que aquello por lo que es puesto primero todo lo demás; nada puede ponerse a sí mismo más que aquello que contiene un yo mismo absolutamente independiente y primitivo, y que es puesto, no porque sea *puesto*, sino porque ello mismo es lo *ponente*." Lo Absoluto no es un "objeto" (un ser objetivo es siempre ya un producto, un resultado; un "objeto absoluto" es una contradicción), sino un "sujeto", es decir, lo que no puede llegar a ser nunca objeto, la pura actividad y productividad. Y como nosotros nos conocemos en nosotros mismos como pura actividad del yo abstracto —por eso considera y denomina Schelling al principio productivo absoluto como un "yo absoluto". Mas este yo (del cual se demuestra, por modo totalmente análogo a la sustancia spinozista, que solo puede ser uno) es en verdad absolutamente trascendente al yo de nuestra propia conciencia. El idealismo ha abandonado la base de la reflexión de la conciencia finita. Es ahora, ya en el punto de partida, una tesis metafísica sobre el en-sí del último principio del ser. La ontología de Schelling quiere proporcionar, partiendo del primado existencial kantiano de la libertad y la razón, una verdadera "contraposición" de la metafísica de la unidad total de Spinoza; ahora bien, esto se alcanza cuando se concibe la sustancia eterna como un yo absoluto.

Schelling supone sin más que el pensamiento finito es capaz de aprehender inmediatamente y caracterizar lo Absoluto mismo. El concepto de *intuición intelectual* es el que surge en él para designar este saber de lo Absoluto —en perfecta desviación de la significación trascendental inmanente del término en Fichte y de su dirección puramente a la intuición activa de sí misma que tiene la propia espontaneidad del yo en la conciencia finita. El conocimiento intuitivo de la unidad total en Spinoza es el que toma de nuevo la palabra, dentro del marco de este nuevo idealismo metafísico del yo absoluto. El yo absoluto nos es dado en una intuición espiritual inmediata, o más bien, se nos da él —"lo Absoluto solo puede ser dado por lo Absoluto mismo"—. La reflexión, la forma de la finitud y todo pensamiento discursivo deben ser eliminados; nin-

gún concepto alcanza la unidad del yo absoluto; solo para la intuición intelectual está ella presente inmediatamente en su infinitud. Por eso puede también, según convicción de Schelling, el conocimiento filosófico sorprender inmediatamente al principio creador en su productividad y reconstruir la génesis de los productos finitos en el sistema.

Las determinaciones más concretas del yo absoluto dejan salir a la luz la tendencia *voluntarista* de esta metafísica. Ponerse a sí mismo, obrar absolutamente, quiere decir querer. "El espíritu es solo porque quiere." "El espíritu es un originario querer. Este querer ha de ser, por ende, tan infinito como él mismo." La intuición intelectual del yo es una autointuición de la voluntad absoluta.—Pero como esta metafísica voluntarista del yo se desprende de la conciencia finita y de la reflexión trascendental, altérase el concepto mismo de la voluntad. El aspirar moral del yo finito, sentido medular y esencial de la voluntad como de la razón práctica, en Kant y Fichte (los promotores de la nueva oleada voluntarista en la metafísica moderna), pierde significación en Schelling. La voluntad es considerada como una fuerza absoluta, como una actividad que mana de sí llena de poder, como un hacer creador infinito y absoluto; el querer racional y el poner fines específicos de la libertad moral es solo una forma de vida y una expresión particular (en modo alguno la más alta, ni la única adecuada) de esta actualidad dinámica. Particularmente se señala, ya pronto, la irracionalidad de la voluntad absoluta: es esta, como la potencia creadora en toda la existencia, sin duda lo más evidente y lo más intuitivamente inmediato de todo cuanto sabemos, mas al par también "lo único *incomprensible,* inanalizable —por su naturaleza—, *lo más sin fundamento...*" Por ser el último y verdadero en-sí de toda existencia, es la voluntad absoluta el límite de toda razón comprensiva. Así encuentra su expresión en Schelling, todavía en plena concomitancia con el voluntarismo ético de Kant y Fichte y su teoría de la originalidad y la incomprensibilidad de la libertad, un giro totalmente nuevo de la metafísica de orientación espiritualista, cuya prosecución y extrema exageración es conocida por el voluntarismo de Schopenhauer.

La Naturaleza, como la piensa Schelling, partiendo de su

primer principio del yo absoluto, está muy lejos de ser la mera visión de un mundo sensible y el material de resistencia inmanente de unos yos espirituales. Su existencia no se reduce en modo alguno a su significación teleológica para la libertad moral. Para la concepción del Universo de Schelling no es el viviente cosmos de la Naturaleza menos real que el "mundo de los espíritus". El yo finito individual hállase enfrente de la Naturaleza como una existencia trascendente a la conciencia; las esencias y las fuerzas de esta existencia tienen la misma realidad propia y análoga significación por sí que los yos enfrentados unos a otros. La Naturaleza es una revelación peculiar y primitiva de lo Absoluto; en sus fenómenos sensibles está objetivamente presente lo ideal suprasensible. Si la filosofía ha de calar hasta su sustrato suprasensible, en modo alguno lo intente meramente en la dirección del yo humano y del orden ético-espiritual. Exactamente igual que, en la formación espontánea de la conciencia, la Naturaleza (como *intuición* de la Naturaleza) surge idealmente del yo, así por otra parte el yo humano y toda subjetividad de conciencia brota realmente de la Naturaleza y de su actividad de desenvolvimiento espontáneo. La realidad nos muestra una universal gradación ascendente de productos naturales, hasta llegar al hombre, en el cual irrumpe sobre la base de la vida orgánica la luz superior de la conciencia. Lo objetivo elévase, pues, hasta lo subjetivo. La Naturaleza es, vista por aquí, el devenir del espíritu; el yo que llega a sí mismo en la conciencia humana del yo, no es lo primero de la existencia, ni lo que en esta pone primero por sí todo lo demás, sino una región del ser que supone ya otros grados de existencia separables de toda conciencia real. La realidad es un progresar desde lo objetivo, y a través de los grados de la Naturaleza, hasta lo subjetivo.

La filosofía natural no pregunta, pues, como en Kant, y mucho más en Fichte, solo por las formas de conocimiento apriorísticas, que informan la intuición de la Naturaleza para nosotros, sino por las condiciones esenciales y realmente informadoras del ser mismo de la Naturaleza. No parte de los principios y métodos del conocimiento, sino de la estructura real del contenido de las cosas y conexiones que nos son dadas por la experiencia natural y científica. Recógense de nuevo los

problemas de la cosmología prekantiana, al par que las cuestiones que habían quedado abiertas en la Crítica del Juicio (cuya meta era la unidad del "sustrato suprasensible" y el orden múltiple, pero organizado por sí mismo, de lo que nos es dado por lo en-sí). Ya no se pregunta meramente cómo sea posible el *conocimiento* de la Naturaleza, y, por consiguiente, la Naturaleza empírica, según principios *a priori*, sino cómo sea posible la Naturaleza misma como existencia real peculiar. Las "categorías de la física" que busca Schelling no son meras formas del conocimiento ni constituyentes del "objeto", sino principios reales del ser. La expresión de "categoría" retorna del idealismo kantiano de la conciencia al antiguo sentido ontológico.

Pero esta Naturaleza real anterior a la conciencia debe ser ahora iluminada de nuevo desde el saber de sí de la conciencia y reconstruida *a priori* como orden de existencia idealmente determinado. La filosofía natural de Schelling quiere desarrollar el idealismo en la consideración de la realidad externa, sin disolver esta realidad en la mera idealidad de la vida del yo. Al lado del "idealismo del yo" está para él el "idealismo de la Naturaleza", independiente este de aquel, e incluso anterior a él, como el "primitivo" al "derivado". Este nuevo idealismo de la Naturaleza enseña que la Naturaleza, devenir del espíritu, es ella misma "espíritu en devenir". La Naturaleza, considerada como el conjunto de las cosas externas perceptibles por los sentidos, es la mera realidad de lo material; pero la Naturaleza, en su unidad y productividad determinantes de cada cosa particular (*natura naturans*) es vida ideal, análoga a la inmanencia de la formación del yo. También en la parte de la metafísica que llena la fisolofía natural ha de dar la norma la idea spinoziana de la unidad total, y recíprocamente: en este "spinozismo de la física" ha de ser sustituida la sustancia por un principio de actividad ideal. La idea metafísica inicial del yo absoluto ha de tener sus consecuencias para la Naturaleza sin yos, infrahumana, que se despliega en los "objetos" o productos de forma corpórea sensible. También la Naturaleza, lo visible es (en sí mismo, como este ente real) espíritu; la Naturaleza es "espíritu visible". Un yo todavía sin yos, un sujeto todavía absorto en lo objetivo, por decirlo así, ha de

actuar y ser determinante en las producciones reales de la Naturaleza, un "sujeto-objeto *objetivo*", no el sujeto-objeto subjetivo de la teoría fichteana de la conciencia. "Idealismo de la Naturaleza" no quiere decir, pues, que esta solo sea fenómeno para una conciencia y se halle sometida a las formas de la conciencia, sino esto: que las cosas todas de la Naturaleza no son "cosas" en sí mismas, sino productos de una fuerza ideal que llega en lo real a la expresión de sí misma o a su manifestación *objetiva* (independiente de la conciencia). La realidad externa muestra por todas partes estructuras de existencia ideales (y por ello, cognoscibles para nosotros), no porque nosotros las introduzcamos en ella y se las "prescribamos", sino porque los productos de la Naturaleza están en su peculiar existencia propia informados y unitariamente circundados por un principio creador que, en último término (desde el "yo absoluto"), es idéntico con lo subjetivo ideal de nuestra conciencia cognoscente.

La conciencia cognoscente, o el sujeto-objeto subjetivo, es, pues, en el fondo, idéntica por su esencia con el sujeto-objeto objetivo de la Naturaleza; es una "potencia" superior del mismo. Esto explica para Schelling cómo es posible un conocimiento apriorístico de la Naturaleza e incluso una especulación natural que construya de un modo puramente apriorístico. La Naturaleza es "lo puramente objetivo de la intuición intelectual"; penetrarla en las leyes de su actividad no es, en el fondo, nada distinto del conocimiento apriorístico que de sí misma tiene la conciencia; solo se necesita aprender a abstraer de lo intuyente subjetivo. "Ver lo objetivo en su primer aparecer sóo es posible cuando se *despotencia* el *objeto* de todo filosofar, que en la potencia más alta es = yo, y se construye desde el principio con este objeto reducido a la primera potencia." Una "memoria trascendental" del espíritu creador, en general, es lo que en el grado de la conciencia condicionada por el organismo nos posibilita la reproducción cognoscitiva de los modos primitivos de producción de la Naturaleza. "Pues que todo pensar reviene en último término a un producir y reproducir, nada hay de imposible en la idea de que la misma actividad por medio de la cual la Naturaleza se reproduce de nuevo a cada momento solo sea reproductiva en el pensar con

ayuda del miembro intermedio del organismo..." "Todo filosofar consiste en un recordar el estado en el cual éramos una cosa con la Naturaleza." Esta es la parte de verdad en la antigua teoría de la reminiscencia. Las metafísicas del conocimiento de Kant y de Platón únense aquí en la idea fundamental de la filosofía de la Naturaleza de Schelling: conocer *a priori* es un reproducir en la intuición reflexiva del espíritu por sí mismo las funciones ónticas ideales que —antes del devenir de la conciencia— constituyen la realidad.

Para caracterizar este yo sin yos, por decirlo así, de la Naturaleza creadora, este principio espontáneamente activo, objetivo y real y, sin embargo, idealmente determinante, introduce Schelling la expresión de lo *inconsciente*. También el sujeto-objeto de la Naturaleza creadora es "inteligencia"; pero esta inteligencia-Naturaleza obra sin conciencia. "La inteligencia es productiva de dos maneras: o ciega e inconscientemente, o libremente y con conciencia." Iníciase otro concepto de lo inconsciente inspirado en la imaginación inconscientemente productiva de Fichte, y aquí, y desde aquí hasta E. de Hartmann, confundido harto frecuentemente con la primitiva idea. Esta inteligencia inconsciente de Schelling es un principio productivo, ponente de seres y cosas reales, *exterior* a toda conciencia; mientras que Fichte concebía lo inconsciente simplemente como base inmanente y fuerza formatriz ideal en la vida de la conciencia. La imaginación productiva se ha convertido de una facultad psicológico-trascendental del alma en un principio ontológico real, que debe explicar no tanto el aparente ser dado de nuestras representaciones del Universo, como la finalidad inherente a los productos reales de la Naturaleza. Las cuestiones iniciadas de nuevo desde Kant acerca de las estructuras reales de los productos orgánicos de la Naturaleza, independientes de nuestro intelecto y, sin embargo, profundamente análogas a la razón que busca y pone fines, y acerca también de la Naturaleza como una totalidad, deben resolverse unitariamente partiendo de este principio. Todas las conexiones teleológicas de la Naturaleza proceden de una efectiva actividad finalista; pero no es la producción del ser espiritual que se pone fines conscientemente la que entra en juego aquí, sino la actividad ciega e inconsciente de la misma Naturaleza

creadora. Las acciones instintivas de los animales, por ejemplo, son acciones de una "inteligencia", pero no de una inteligencia consciente (y organizada hasta llegar al yo individual), como en el espíritu humano, sino de la inteligencia-Naturaleza, una, inconsciente, que se exterioriza objetivamente en las funciones orgánicas de los animales y a través de ellas. Este es un ejemplo aislado; pero en el fondo, según Schelling, toda causalidad natural es de esta especie. Todas las leyes de las funciones y de los productos de la Naturaleza tienen su origen en la "inteligencia inconsciente". Si Kant diferenciaba la causalidad natural y la causalidad por libertad como dos especies heterogéneas de acción causal, la primera de las cuales se nos enfrenta en el campo de conciencia de nuestros fenómenos, mientras la otra denuncia lo en-sí de las inteligencias mismas, de todo ello sale para Schelling una tesis ontológica general: toda causalidad natural es, en el fondo, causalidad por libertad, solo que no ciertamente de la especie de la libertad volitiva consciente, sino como actividad espontánea de la inteligencia inconsciente que se manifiesta real y objetivamente en los productos de la Naturaleza externa. Toda vida orgánica, en particular, es "autonomía en el fenómeno, el esquema de la libertad en tanto esta se revela en la Naturaleza".

Ahora bien, al considerar así Schelling la Naturaleza como una autoproducción de una inteligencia inconsciente, transpórtanse a la complexión de la realidad externa las categorías metafísicas que Fichte había sacado del sistema de la conciencia. la Naturaleza es, en primer término —análogamente al "mecanismo de la conciencia"—, un todo unitariamente estructurado de funciones que se entrecruzan con perfecto sentido o un único proceso dinámico de *auto-organización*. El antiguo concepto del "alma del mundo" debe ser repuesto en sus derechos, como "una hipótesis de la física superior para explicar el organismo universal".

"El mundo es una organización, y un organismo universal es la condición misma (y, por tanto, lo positivo) del mecanicismo"; con esta tesis coloca Schelling sobre un nuevo terreno la cuestión del mecanicismo y la teleología, que se había vuelto tan apremiante en la metafísica moderna. Reconócese y afírmase la diferencia de esencia entre lo inorgánico-mecánico y lo

orgánico en la arquitectura de la Naturaleza, así como la independencia de lo último con respecto a lo primero en cuanto a la existencia. Mas al ser concebida la Naturaleza en su totalidad como un "mecanismo", en aquel sentido superior de la auto-organización, preséntanse los procesos mecánicos de lo inorgánico como momentos y miembros, y primeros estratos y grados, de esta vida total superior y ascendente. En la teleología de esta visión idealista de la Naturaleza no es lo inferior y lo primero en existir, por serlo, lo verdaderamente determinante ni lo positivo en el ser. Como para Fichte el mundo exterior ("nuestro") solo significaba un material de mundo circundante para el yo activo, así es para la filosofía de la Naturaleza de Schelling el reino de lo inorgánico, en último término, tan solo el mundo circundante puesto para los organismos por la vida total que se organiza a sí misma. La vida pasa de nuevo al punto medio del concepto de la Naturaleza; también para Schelling es cierto, como para Leibniz (solo que por otros caminos), que en lo esencial de la Naturaleza no hay nada muerto ni rígidamente material. Los organismos no son —como en la filosofía de la Naturaleza con orientación mecanicista dominante en la Edad Moderna, desde Descartes hasta Kant— seres extraños e incomprensibles en un cosmos de una estructura fundamental puramente mecánica, sino que en ellos limítase a hacerse visible en el organismo individual, lo que, en último término, determina también la arquitectura de la total realidad natural, con inclusión de los estratos inorgánicos. El mecanicismo de lo inorgánico es, pues, un ser natural completamente distinto de la realidad de los seres vivos orgánicos; pero este mecanicismo no es nada último y existente por sí, sino solamente "lo negativo del organismo universal". Los cuerpos "muertos" son "ensayos malogrados" de la Naturaleza en su camino hacia la totalidad de la propia vida.

La Naturaleza es, además, esencialmente un devenir. El actualismo de Fichte trasciende de la esfera de la conciencia a la realidad externa y únese con la construcción dinámica de la materia en Kant. Todo ser natural es más bien un proceso dinámico. Todas las cosas son solo productos de actividades, todos los productos solo pasajeros puntos de equilibrio y de

detención en un devenir infinito, remolinos en la corriente. El reposar y el permanecer en sí de los productos (por ejemplo, de los organismos también) solo es en el fondo una evolución con velocidad infinitamente pequeña, un constante ser reproducidos por la actividad continua.

Y esta actividad es (de nuevo como en la teoría de la conciencia de Fichte) un aspirar infinito unitario. La Naturaleza no llega nunca al ser en reposo, porque no corresponde nunca a la idea inherente a su poder. El "idealismo de la Naturaleza" o de la inteligencia inconscientemente productiva no se halla menos bajo el principio de la "idea" que el idealismo del yo. La Naturaleza ansía lo Absoluto, el "producto absoluto" de la propia unidad y totalidad de vida en plena forma explícita, y en sus estratos y productos acércase paulatinamente a este ideal, sin alcanzarlo nunca. De aquí la profunda afinidad óntica de sus grados y productos, de los géneros y especies. A través de todas las organizaciones juntas expresa la Naturaleza un absoluto arquetipo u original y toda la diversidad de las organizaciones es solo una diversidad de aproximación a este Absoluto. El último fundamento real de la continuidad y la afinidad de tipos en las formas de la Naturaleza reside, según el idealismo de Schelling, en el principio ideal de la fuerza productiva plástica; se han convertido ahora en principio fundamental del ser el número kantiano de la totalidad inasequible al afán del conocimiento y la idea reflexiva de los sistemas de contenidos de las leyes naturales particulares.

Así es el devenir de la Naturaleza (análogamente al devenir de la conciencia), una *evolución* creadora de la fuerza plástica de la inteligencia inconsciente, que progresa de productos en productos. Cada grado de la realidad procede de otro, y siempre recoge el superior los momentos del anterior en sí, fundiéndolos en una nueva forma total. La filosofía de la Naturaleza ha de exponer genéticamente (en oposición a la descripción estática de la Naturaleza) la historia evolutiva —intemporal— del ser de la Naturaleza. Pero lo que impulsa a remontarse por encima de cada grado de la evolución hasta el inmediato es el antagonismo de las fuerzas y de los momentos, que se revela en ella. También la dialéctica y el antagonismo de las actividades pasan en Schelling desde el yo de la

conciencia a la dinámica real de lo inconsciente natural. Los fundamentos filosófico-naturales de la teoría kantiana de la repugnancia real en todo lo real figuran de nuevo en el primer plano. El antagonismo de las fuerzas dinámicas fundamentales, ya utilizado por Kant para la construcción de la materia que llena el espacio, júntase con la estructura polar del magnetismo y de la electricidad y esta tendencia fundamental de los contrarios con que se edifica el ser, puede perseguirse, según Schelling, hasta ascender a la escisión de los productos orgánicos de la Naturaleza en los dos sexos. Así se convierte para Schelling en "primer principio de una teoría filosófica de la Naturaleza, el partir en la Naturaleza entera en busca de la polaridad y el dualismo". "Es, *a priori,* cierto que en la Naturaleza entera actúan principios divididos en dos realmente opuestos." La Naturaleza es el espectáculo de una lucha sin término entre contrarios y fuerzas. Los momentos opuestos tienen que huirse eternamente para buscarse eternamente. Saliendo por diferenciación de la primitiva unidad e identidad de la actividad del sujeto-objeto, únense las actividades y fuerzas opuestas una y otra vez en la síntesis real del producto superior.

El proceso natural de la auto-organización es, pues, un proceso de progresiva diferenciación y, por ende, también de progresiva individualización. En todas partes y sin cesar parte la Naturaleza en busca de la individualidad, como la forma decisiva en que se presenta de un modo finito como totalidad, que es como se presenta en el producto individual. La lucha de las fuerzas culmina en la contracción de la corriente de la vida en la vida propia del individuo. Una organización progresiva es siempre una individualización acrecentada. Pero nunca es el individuo en la Naturaleza algo último, perdurable, el verdadero fin. La vida es un solo principio, actuando a través de sus propios fugaces remolinos y contracciones; la vida propia del ser vivo individual nunca es sino una vida relativa. Por eso, en todas partes, e incluso en los más altos entre los productos de la Naturaleza, necesita el individuo "aparecer solo como un medio, el género como un fin de la Naturaleza; lo individual, perecer, y el género, permanecer". Los productos individuales necesitan siempre "ser considerados solo como

ensayos malogrados de representar lo Absoluto". La lucha por la vida necesita amenazar y aniquilar incesantemente la vida individual, en obsequio al fin totalitario de la Naturaleza creadora. No es el individualismo pluralista de la concepción del Universo y de la teoría de los organismos de Leibniz, sino el universalismo y henismo de las antiguas teorías del alma del mundo y de la unidad total el que pronuncia para Schelling la última palabra en el dominio del ser infrahumano y preconsciente de la Naturaleza.

B) *La serie gradual de la realidad total*

La antigua dualidad de la Naturaleza y el mundo del espíritu se ha superado en la unidad más alta de una construcción evolutiva y comprensiva de todo lo real. El sistema del Universo preséntase ahora como una única y grandiosa serie gradual. En el mundo del espíritu prosíguese lo que la Naturaleza ha empezado y continuado hasta ese punto en que irrumpe en el hombre la conciencia (ante todo, la mera conciencia sensible de la realidad y del yo). Hay un solo tema fundamental, en el cual intervienen los conflictos y las síntesis de todos los grados, desde la constitución dinámica de la materia hasta las más altas creaciones del espíritu humano: el devenir de la conciencia, el despliegue y la iluminación de la inteligencia por sí misma. Fichte ha fijado rectamente el tema de la filosofía: la historia pragmática de la conciencia. Pero no ha comenzado la construcción evolutiva realmente desde los cimientos. Su idealismo ético, que pretende reconocer en la Naturaleza tan solo el material para la acción y el contenido de la representación del espíritu consciente de sí mismo, comienza la serie gradual con el principio inmanente del yo y lo inconsciente en la conciencia misma. La filosofía de la Naturaleza es la que primero ha enseñado a perseguir de grado en grado, y desde los primeros inicios del ser, la prehistoria de esta inteligencia que se despliega en la conciencia, prehistoria que se forma de un modo espontáneo en la realidad perfectamente inconsciente de la Naturaleza. De esta suerte, se ha obtenido "una visión distinta de la filosofía toda y del propio idealismo"; el idealismo de la conciencia y del puro "mundo de los espíritus" ha

dado origen a un "idealismo realista", el cual reconoce y, por ende, abraza también en su independencia el ser en sí de la Naturaleza situado más allá de la conciencia. "El idealismo subsistirá; tan solo se le deriva desde más atrás y en sus primeros inicios en la Naturaleza misma, que parecía ser hasta aquí la más pura contradicción con él." La filosofía de la Naturaleza, como teoría de los grados evolutivos y de las formas productivas de la inteligencia inconsciente y la filosofía del espíritu (el "sistema del idealismo trascendental" según el modelo de Fichte) como teoría de la estructura consciente de la razón humana, complétanse una a otra, dando el "primer sistema verdaderamente universal", que "enlaza entre sí los términos más opuestos del saber", lo en-sí del mundo exterior material y la íntima conciencia de sí de la inteligencia libre. Para este idealismo realista ya no es el espíritu una vida de conciencia que descansa sobre sí y gira dentro de sí misma meramente, sino que brota inmediatamente de los procesos de la Naturaleza (que son, por su intrínseca esencia, actividades espontáneas de una inteligencia esencialmente inconsciente y creadora de realidades) y está perdurablemente referida, en la intuición y la acción, al mundo circundante real de la Naturaleza. Y a su vez, la Naturaleza es ahora "ya no un todo muerto, que llena meramente el espacio, sino más bien un todo dotado de vida, más y más transparente para el espíritu incorporado en ella, y que finalmente, y por medio de la más alta espiritualización, retorna y se concluye a sí mismo". Ya no hay, pues, dos mundos, de la Naturaleza y del espíritu, sino solo un mundo: el mundo de la inteligencia, que vuelve a sí misma, después de haberse desplegado productivamente en los grandes reinos graduales de lo "real", primero, y de lo "ideal", luego. Con esta concepción queda "todo dualismo aniquilado para siempre, y todo resulta absolutamente una sola cosa".

En este edificio gradual de la inteligencia, que se encumbra a través de los reinos de la Naturaleza y de las formas de la conciencia, adjudícase la forma de existencia suprema y concluyente a la *conciencia estética* y a sus producciones. En este punto remóntase Schelling por encima de la metafísica del espíritu de Fichte, cuyo orden gradual repite en lo esencial de lo demás y llega a una nueva posición. "Es una sola

serie ininterrumpida la que asciende desde lo más simple de la Naturaleza hasta lo más elevado y más complejo, la obra de arte." En el "sistema del arte" exprésase el idealismo realista de la Naturaleza y el espíritu con la más alta claridad de la conciencia: lo ideal de la conciencia está aquí fundido inmediatamente en lo real de la obra e irradia de ella inmediatamente, incluso para la conciencia vulgar (no solo para la filosófica). De nuevo logra Schelling insertar en su nueva metafísica un importante grupo de las intenciones del sistema kantiano, que en Fichte había quedado sin recoger. A la filosofía de la Naturaleza y teoría de los organismos, que debía completar la metafísica del espíritu de Fichte, siguiendo las indicaciones de la *Crítica del Juicio teleológico,* de Kant, asóciase ahora la *filosofía del arte,* como una coronación de la metafísica del espíritu con aquella suprema síntesis armoniosa de las fuerzas divergentes del espíritu consigo mismas y con la plenitud de lo dado, a la cual había tendido ya el análisis de la conciencia estética hecho por Kant en la primera parte de la *Crítica del Juicio.* El idealismo ético hace alto en la libertad, en la aspiración infinita, en el deber eternamente incumplido, como principios terminales del espíritu; Schelling pide, además, la autorrealización del espíritu en la cumplida presencia de lo ideal, en la síntesis inmediata de la libertad y la necesidad, en la expresión de lo infinito en el producto finito. En el genio artístico y su obra es donde la historia de la conciencia alcanza, según él, su verdadero punto terminal y culminante. Como la Naturaleza se eleva gradualmente desde la mera objetividad de la materia hasta la irrupción de lo subjetivo en la conciencia humana, así se remonta el espíritu desde la subjetividad de la conciencia que sabe y quiere, pasando por los grados de la existencia ética e histórica hasta la plena objetividad y fidelidad de la imagen en la obra artística, en el mundo del arte. Una vez más, en un nuevo lugar, interviene el concepto de lo inconsciente en el sistema de Schelling: el genio creador une, hasta la identidad perfecta, lo que hasta aquí vivía por todas partes en conflicto: la actividad inconsciente y consciente, la Naturaleza y la libertad. El "protoego" ("ese Absoluto que contiene el fundamento universal de la armonía preestablecida entre lo consciente y lo inconsciente") irrumpe

aquí en la conciencia finita y es reflejado sobre el plano de la conciencia misma por el producto del genio artístico. Una infinita plenitud de existencia irradia regresivamente desde el objeto sobre el sujeto intuyente; el sentimiento de una infinita armonía y la conciencia de una infinita complexión de sentido nunca plenamente transparente, prueba, a quien la siente, la presencia de lo Absoluto. "Así es el arte la única y eterna revelación que hay, el milagro que, aun cuando solo hubiese existido una vez, nos convencería necesariamente de la realidad absoluta de aquel principio supremo." La inspiración y contemplación artística, no una actividad moral, es la más inmediata y la más alta expresión del carácter absoluto y la realidad del espíritu; en el punto de indiferencia entre la belleza de la emoción y la de la obra alcanzan la autodiferenciación escisiva del sujeto-objeto su última reconciliación sintética.

Aquí es también donde los conceptos de intuición intelectual y de imaginación productiva reciben expresamente el giro estético que es tan característico de las intenciones filosóficas del Romanticismo. La intuición estética no es otra cosa que la intuición intelectual que se ha hecho objetiva; ella es al par la más alta potencia de toda intuición productiva, en general. La Naturaleza es "el primer poema de la imaginación divina" (o producto de la imaginación productiva de la inteligencia inconsciente); el mundo del espíritu, y en particular su más alto estrato y manifestación de sí mismo en el sistema del arte, es el segundo. La realidad entera en todos sus grados (no solo la intuición de la realidad por la conciencia teorética) remóntase a la imaginación, es decir, a aquella absoluta "fuerza de *identificación* por medio de la cual lo ideal, es, al par real, el alma es cuerpo; la fuerza de individuación, que es la verdaderamente creadora". La vida y multiplicidad... solo es posible originariamente y en sí, por virtud del principio de la imaginación divina, o en el mundo derivado, por virtud de la fantasía (del espíritu humano), que junta lo Absoluto con la limitación y forma en lo particular la divinidad entera de lo universal." Así están, pues, para Schelling, la metafísica y el arte en la más íntima relación: el mismo principio creador que aquella ha de descubrir detrás de todas las regiones de la

realidad y ha de perseguir a través del edificio gradual de ellas, es aprehensible aquí, sin más, en plena producción, para la conciencia suficientemente sensible. El arte es "el único verdadero y eterno órgano y, al par, documento de la filosofía".

C) *El sistema de la identidad y la metafísica del arte*

El desarrollo de la metafísica de Schelling ha progresado, análogamente que en Fichte, desde las primeras concepciones de conjunto hasta una más honda reflexión sobre los fundamentos puestos. Después de haber afirmado la unidad del sistema del Universo en sus grandes rasgos evolutivos, tornó la cuestión, renovada, al primer principio que encuentra su expresión por igual en todos los estratos y productos: a lo Uno absoluto que antecede a todas estas escisiones y diferenciaciones. El resultado de los nuevos esfuerzos de fundamentación es el "sistema de la identidad". Las expresiones de "yo absoluto" o de "protoego" son abandonadas; hállanse aun demasiado bajo la impresión del idealismo de la conciencia fichteana. El nuevo idealismo realista requiere un principio de la objetividad subjetiva, que anteceda con toda igualdad al "sujeto-objeto objetivo" de la filosofía de la Naturaleza y al "sujeto-objeto subjetivo" de la filosofía del espíritu. En lo último en-sí tienen que ser idénticos la Naturaleza y el espíritu (que, en efecto, solo son formas evolutivas en su diferencia y oposición); solo entonces es comprensible cómo proceda de la Naturaleza el espíritu y cómo, a su vez, el espíritu pueda en su inmanente intuición de sí producir la imagen de la Naturaleza real. Lo Absoluto no es el yo absoluto (este es más bien "el hijo innato a lo Absoluto"), sino una pura *identidad* del ser y el pensar, una eterna y absoluta *indiferencia.*

Con este giro hacia la filosofía de la identidad enlaza Schelling conscientemente su sistema a la metafísica monista de G. Bruno y de Spinoza. La consecuencia del *panteísmo* parece inevitable; de hecho hállase Schelling en este estadio de su pensamiento metafísico (que no fue el más profundo ni el último), en medio de él. "Dios es la absoluta, la verdadera totalidad en eterna indivisión. "Dios y el Universo son una cosa." Mas el peso decisivo de este panteísmo hállase inequívoca-

mente del lado del *acosmismo*. Las diferencias en la realidad del Universo caen fuera de lo Absoluto; no son verdad ni ser en sí, sino pura apariencia. Solo para la conciencia finita y el conocer imperfecto tienen las realidades realidad en sus diferencias y oposiciones. "Nada es, en sí considerado, finito." Solo lo Infinito, la pura unidad aislada, tiene ser. Pero el entusiasmo unitarista de esta "intuición intelectual" de lo Absoluto nada dice de cómo sea posible esta "pura apariencia", esta visión del conocer finito (y, por ende, su existencia). La transición a la realidad del Universo se ha hecho problema vivo únicamente en consideraciones posteriores mediante un nuevo intento más profundo.

Pero en esta interpretación del principio del ser consérvase la coloración idealista fundamental. La metafísica de Schelling no quiere ser una nueva edición, sino un "contraste" (idealista) de la filosofía de la identidad de Spinoza. El principio kantiano de la razón sigue siendo el determinante; tan solo se ha convertido la razón humana finita en la razón divina absoluta; el idealismo subjetivo (de la conciencia) ha pasado a ser el idealismo objetivo (realista) de la unidad de la Naturaleza y el espíritu, y de aquí el idealismo absoluto. Lo Absoluto uno es la razón una, elevada por encima de todas las oposiciones de sujetos y objetos, de todas las diferencias entre lo ideal y lo real, la "verdad" pura, la intuición intelectual absoluta. El conocer absoluto o el conocimiento infinito que Dios tiene de sí mismo (más tarde dícese también, reanudación de la tendencia voluntarista, el absoluto amor de sí mismo, o el querer-ser) es la "forma" eterna de lo Absoluto, igual a lo Absoluto mismo. Esta razón y este conocimiento residen sin duda por encima de toda conciencia; frente a esta identidad del intuir y del pensar (o del sujeto y el objeto) es *nuestra* intuición intelectual solo una confusa apariencia.

Dentro del marco del principio de la identidad ha llegado luego a madurar la nueva posición céntrica de la conciencia estética en una vasta *metafísica del arte* y de lo bello, en general. Por primera vez en la historia de la filosofía se adjudica al arte como tal (remontándose sobre toda la coloración de los principios del ser por las ideas de lo bello y de la armonía, que ya había aparecido muchas veces) una posición y función

absolutamente decisiva en el conjunto del Universo. El entusiasmo estético-religioso en que Schelling denuncia su parentesco y descendencia de Plotino y Bruno, únese con aquella convicción de que el arte y la filosofía son los modos supremos de revelación de lo Absoluto y, por ende, están coordinados de una manera única, entre todas las demás formas de autopenetración del espíritu. Así exige Schelling el primer sistema de una metafísica del arte sobre el terreno del sistema idealista de la identidad y continuando las intenciones estético-metafísicas del platonismo y de la *Crítica del Juicio*. (Hegel y Schopenhauer siguiéronle luego.)

La idea central había sido indicada ya dentro del marco de la metafísica del Espíritu. Toda verdadera obra de arte revela, por su parte, lo Absoluto en una intuición de *fidelidad de imagen*. El arte es la plenitud de la unidad divina intuida con fidelidad de imagen, una manifestación necesaria que emana inmediatamente de lo Absoluto mismo. En ella está perfectamente fundida una suprema libertad y plenitud de intención con la más incondicionada necesidad y legalidad. Los contrarios que hay en la manifestación desaparecen aquí en el más puro absolutismo; lo finito muéstrase en su absoluta identidad con lo infinito. El genio artístico productivo es, "por decirlo así, un trozo de lo absoluto de Dios"; Dios o lo infinito es la fuente y el arquetipo de toda belleza y causa inmediata de todo arte. A este núcleo de la metafísica estética de Schelling incorpóranse luego ideas que atestiguan una combinación del sistema de la identidad con la teoría platónica de las Ideas. El idealismo ontológico de la metafísica antigua (y medieval) recógese también aquí —pero una vez más de otro modo que en Fichte y por un nuevo lado—, en el idealismo de la razón, de origen kantiano, que ha llegado a la madurez de la objetividad y el absolutismo. La pura identidad de lo Absoluto, según Schelling pretende haberla entendido, no es una unidad abstracta y vacía, sino, en lo indiviso, una plenitud infinita; lo Uno infinito encuentra la expresión inmediata de su ser en un mundo de Ideas eterno (lejos aún de toda la pluralidad de lo espacio-temporal y de las producciones de la conciencia). Este Universo eterno en la misma razón absoluta es la Naturaleza verdadera, inteligible, arquetípica; nues-

tra realidad, el mundo de la Naturaleza y del espíritu, es un imperfecto ser-imagen, que ha descendido hasta lo temporal, un mundo de la apariencia. Las ideas eternas o las autointuiciones de Dios —anteriores, como la misma identidad absoluta, a todo antagonismo de lo subjetivo y lo objetivo, de lo natural y lo espiritual— son los arquetipos de todas las realidades que se despliegan en grados y diferencias, son las formas de las cosas, tal como estas son en lo Absoluto; son las propias y verdaderas cosas en sí. Y esta es la gran función metafísica del arte: presentar *in concreto* estas Ideas en imágenes fieles y en el producto mismo sensible finito. Sin saberlo, revela el genio artístico "el interior de esa Naturaleza bienaventurada en que no hay ninguna oposición". "Las formas del arte son las formas de las cosas en sí y como ellas son en los arquetipos." "Los mismos arquetipos, de los cuales... son las cosas reales solo reproducciones imperfectas, son los que en el arte mismo se hacen objetivos como *arquetipos*, por ende, en su perfección y expresan la intelectualidad en el mismo mundo reflejado." Las Ideas que la filosofía solo consigue interpretar en el sistema abstracto hácense "objetivas por medio del arte como almas de cosas reales".

La intuición estética es, pues, intuición de las cosas en sí. El arte descubre la verdad del ser. La verdad y la belleza son idénticas; no son nada más que las dos expresiones supremas y equivalentes de la indiferencia misma. El arte y la filosofía trabajan en la misma obra de descubrimiento metafísico, de elevación intuitiva del espíritu a la unidad de lo Absoluto. Todo producto finito puede ser considerado de un modo completamente igual desde los puntos de vista de la verdad y de la belleza; en ambas perspectivas se desprende de él su carácter condicionado de manifestación y su realidad aparente y luce el mundo eterno de las Ideas. De este modo cobran también los últimos principios del ser en Schelling un carácter estético. La indiferencia es en sí misma la belleza absoluta; la belleza "es lo primero, lo positivo, la sustancia de las cosas"; y así "compórtase también el Universo, según él es en Dios, como una absoluta obra de arte, en la cual se compenetra una intención infinita con una necesidad infinita". A la "belleza concreta" y reveladora de Ideas del arte y de la Naturaleza opóne-

se la "belleza en sí misma", la belleza arquetípica de la Idea misma, de los "conceptos eternos", como lo superior y lo verdadero. Distínguese entre la belleza arquetípica y la refleja (o imperfecta), no solo entre el ser arquetípico y el reflejo. El verdadero poseedor y compendio de la belleza es lo Absoluto.

En la metafísica del arte de Schelling es aún de particular importancia el intento de erigir sobre la base del principio metafísico del ser un *sistema de las artes*. Para él no es "arte" un hombre colectivo para una pluralidad incoherente, condicionada por las funciones de la sensibilidad externa (sentido de la vista, del oído) o por funciones finales, sino una gran unidad que se organiza con perfecto sentido y necesidad en las artes y los géneros artísticos. "Está todavía muy lejos aquel para quien el arte no se haya manifestado como un todo cerrado, orgánico y tan necesario en todas sus partes como es la Naturaleza." En todas las artes y también para todas las direcciones de las distintas artes que se abren paso en el curso de la historia, es el principio productor uno y el mismo, e igualmente el fin último, la idea del arte, es solo una. Pero como en la evolución espontánea de la Naturaleza (y del mundo de la conciencia), diferénciase esta unidad productiva en una pluralidad y multitud de formas y productos. Cada especie de arte tiene, pues, su particular función insustituible y al llegar a sus límites, señala, por encima de sí misma a los otros modos de creación artística. Más concretamente trata Schelling de considerar, partiendo de su concepto metafísico del Universo, este sistema de las artes como una serie evolutiva de grados ascendentes. También el arte recorre, en las especies y formas singulares de las artes, todas aquellas "potencias" que la filosofía ha de recorrer en la recreación conceptual del orden de la realidad. También en las artes hay, según el plan de Schelling (respondiendo a la relativa preponderancia de lo real sobre lo ideal que caracteriza el modo de ser de la Naturaleza), una "serie real": la serie de las artes plásticas. Sobre ella elévase la "serie ideal" de las artes de la palabra (respondiendo el mundo del espíritu en la realidad total) a una expresión e incorporación más alta de lo ideal. "No de otro modo que como en el lenguaje se expresa el saber aún ahora simbólicamente, se ha expresado el saber divino simbólicamente en

el mundo, de tal suerte que también el *todo* del mundo real es un primitivo hablar. Pero el mundo *real* ya no es la palabra viva, el hablar de Dios mismo, sino solo la palabra hablada-cristalizada. Así es el arte plástico, solo la palabra muerta..." "Todo arte es una copia inmediata de la producción absoluta o de la absoluta autoafirmación; solo que el plástico no la hace *aparecer* como algo ideal, sino a través de otra cosa, y, por ende, como algo real. La poesía, por el contrario, siendo por su esencia lo mismo que es el arte plástico, hace aparecer aquel acto de conocimiento absoluto inmediatamente como un acto de conocimiento, y es, por tanto, la potencia superior al arte plástico." El idealismo metafísico de esta filosofía del arte (con su procedencia del idealismo de la conciencia cognoscente) exige esta superioridad de las artes de la palabra, cuya esfera de expresión no es la sensibilidad concreta de lo visible, sino el lenguaje, y, por tanto, lo universal aprehendido en el concepto vivo, lo ideal o la esencia.

D) *La filosofía de la libertad y la metafísica de la personalidad*

El sistema de la identidad de la razón absoluta y el panteísmo estético no son la última palabra en la metafísica de Schelling. Un nuevo estrato de principios fundamentales del ser brota de la cuestión que había sido dejada de lado hasta aquí: la cuestión de la realidad de lo finito y múltiple, de la realidad del "mundo". La mera afirmación de su carácter de ser —visto desde la identidad de lo Absoluto— no puede bastar. La efectiva experiencia existencial del hombre que busca y que lucha, experiencia que no puede menos de chocar por todas partes con la oposición real y la guerra en todas las cosas, con el acaso y la sinrazón en lo real, con los conflictos de los individuos, con el padecer y el mal, impulsa al pensador a remontarse por encima de la posición de una mera contemplación estética de la armonía del Universo en Dios. La independencia y particularidad de lo existente, del mundo *praeter Deum,* este mundo en que se encuentra el hombre, como personalidad individual, con la libertad absoluta de sus resoluciones voluntarias, pasa al primer plano del interés. Ante la magnitud de las cues-

tiones que aquí se plantean, palidece el acosmismo. También queda a la zaga la idea del mundo de las Ideas, que debía poner de manifiesto en lo Uno absoluto la plenitud (indivisa). La cuestión no es ahora la unidad pluritaria de una eterna armonía de Ideas, sino las divisiones y escisiones de la Naturaleza real espacio-temporal y de los individuos reales en las luchas de la libertad. La facticidad de este mundo, que no puede abolir concepto alguno de apariencia o de manifestación, y que en sí misma y por todas partes opone a la razón, que busca el sentido y la unidad, el imborrable resto irracional, tiene que ser filosóficamente reconocida e interpretada (en conexión con la unidad de la identidad absoluta).

El concepto directivo que aparece aquí es la vieja idea místico-religiosa de la *caída*. El tránsito a lo finito y múltiple no puede explicarse por lo Absoluto mismo. Este tránsito no es un continuo brotar (por ejemplo, al modo de las teorías emanatistas), sino un inmediato romper con un acto libre y sin fundamento, un proceso, en último término, absolutamente irracional. En el origen de toda realidad está el aprehenderse volitivo del yo; la dispersión del eterno cosmos de las Ideas en la exterioridad espacio-temporal de la Naturaleza es una consecuencia. Una fisura se abre entre lo Absoluto y lo finito; surge la dualidad de Dios y el mundo, de las Ideas y las cosas o los individuos.

En un nuevo sentido viene a ser con esto la libertad el verdadero tema central de la metafísica. No la libertad de la razón absoluta, que es idéntica con su inmanente y "sagrada" necesidad, sino la *libertad humana.* Kant creía haber caracterizado suficientemente el sentido y la realidad de la libertad con hacer resaltar la autonomía de la razón moral. Unicamente en el problema del mal moral radical roza, a su vez, con la libertad del hombre para obrar también contra la razón. Pero la ampliación de la filosofía kantiana de la libertad en la metafísica del idealismo objetivo y absoluto de Fichte y de Schelling mismo, llevaba inevitablemente en sí la tendencia a pasar de la libertad de resolución del sujeto individual a esa libertad superior, plena de contenido y exenta de conflictos, de la vida ideal divina, vista desde la cual toda contingencia arbitraria de los seres reales individuales tenía que parecer nula e insig-

nificante. Por el contrario, el Schelling de esta época coloca de nuevo el centro de gravedad del problema metafísico de la libertad en la región del individuo humano que se halla en el conflicto de la resolución voluntaria. "El idealismo da, por un lado, solo el concepto más universal de la libertad; por el otro, el meramente formal. Pero el concepto real y vivo es que la libertad es una facultad del bien y del mal." Para iluminar esta esencia específica de la libertad humana, para esto, "no basta el mero idealismo".

Por un nuevo lado tiende, pues, la especulación de Schelling a profundizar el idealismo metafísico hasta el idealismo realista. La realidad de la efectiva existencia finita con sus divisiones, oposiciones, conflictos, hasta llegar a las posibilidades de resoluciones contrarias a lo divino, debe ser reconocida por la razón filosófica en toda su importancia y comprendida en el complejo sistemático de un "realismo superior", pero no evaporada en un puro idealismo de la razón. Pero esto solo es posible cuando el mismo idealismo, en su propia arquitectura interna, "recibe por base un realismo vivo". El camino de este ábrese ya al entrar de nuevo totalmente en el punto medio, con la libertad humana, el principio de la voluntad. La libertad humana es una libertad incondicionada de la resolución voluntaria; la voluntad es, pues, lo incondicionado en la finitud del ser individual, el "carácter absoluto o divino derivado". "Dios solo puede revelarse a sí en lo que es semejante a él, en el ser libre que obra por sí mismo." En esta perspectiva concíbese luego lo Absoluto mismo (la *causa sui,* según Spinoza) como una voluntad primaria que obra por sí. "No hay en última y suprema instancia absolutamente ningún otro ser que el querer. El querer es el ser primario, y a este solo convienen todos los predicados del mismo: la carencia de razón de ser, la eternidad, la independencia con respecto al tiempo, la autoafirmación. La filosofía entera tiende solo a esto: encontrar esta suprema expresión." Una nueva y poderosa oleada de voluntarismo metafísico se inicia en este punto.

Y esta tendencia metafísica va a su vez mano a mano con una nueva agudización de la cuestión de la esencia de Dios y de la personalidad divina. El problema del panteísmo es desarrollado expresamente. El monismo del sistema de la identi-

dad y del idealismo anterior, en general —y otro tanto, naturalmente, el monismo de la teoría spinozista de la unidad total—, no solo hace desaparecer la autarquía de lo finito y el abismo entre Dios y el mundo, sino que también es incapaz de explicar el hecho religioso fundamental de la *personalidad de Dios.* El panteísmo —en tanto no se designa con esta expresión nada más que la inmanencia de todas las cosas en Dios, o esta imborrable verdad, que Dios es todo en todo, que Dios y todos los seres vivimos, nos movemos y somos en Dios— tiene que unirse con el teísmo personalista de la religión revelada y de la experiencia religiosa en una interpretación filosófica unitaria del ser. El verdadero monoteísmo no es el contrario del panteísmo, sino su superación, su elevación a un concepto de la esencia de lo Absoluto más rico y más vivo que el que ha podido dar hasta aquí el sistema abstracto de Spinoza o del idealismo. —Partiendo de todas estas cuestiones —realidad del mundo, libertad humana, personalidad divina— debe desarrollarse, pues, el idealismo del sistema de la identidad hasta llegar a más profundos principios del ser e interpretaciones de la realidad.

El trozo central del nuevo intento de Schelling está formado por su filosofía de la *personalidad.* La libertad humana es la libertad de un ser personal —es decir, más que una "inteligencia", una "conciencia de un yo", un "ser racional"—. Ya Kant y Fichte ven el hombre real como un ser de dos estratos: su razón se opone a su sensibilidad; la autonomía de la espontaneidad, a la sumisión a la Naturaleza; la voluntad del deber, al apetito del yo, y tiene que ser superior a ella (si ha de nacer de la persona una personalidad en sentido moral). Pero en el idealismo de la libertad resultaba con bastante frecuencia como si la "sensibilidad" (Kant decía bien: "las inclinaciones viciosas") fueran meramente un límite o un obstáculo, o bien un grado previo y un trampolín para llegar a la vida superior del espíritu; como si la razón sola constituyese el ser de la verdadera personalidad moral. Schelling dirígese contra esto. "Aunque ponemos la razón muy alto, no creemos, por ejemplo, que nadie sea por pura razón virtuoso, o un héroe, o, en general, un gran hombre... Solo en la personalidad hay vida, y toda personalidad descansa sobre un fondo oscuro."

En la vida más elevada y más espiritual del hombre vivo real están implícitos de un modo altamente positivo la fuerza eficiente del tesón, el ímpetu de los impulsos de la Naturaleza sensible, la contracción individual de la voluntad de vivir. Cuanto mayores sean la energía y la riqueza con que estas fuerzas infrarracionales, irracionales, del hombre, nutran su vida, tanto más carácter puede adquirir la personalidad. En el principio abstracto podrán oponerse meramente una a otra la "razón" y la "sensibilidad"; pero en la vida real del espíritu solo puede lograrse verdaderamente lo espiritual "en la relación con lo no espiritual" y a través de la disensión concreta con esto, en la superación y la transfiguración de lo meramente natural. El hombre solo es "espíritu" en cuanto es un ser egoísta; solamente la "combinación activa de ambos principios", el del egoísmo y el de la razón, puede llegar a ser creadora y generatriz como personalidad. La libertad personal no es una mera sumisión a la razón y una mera independencia frente a lo sensible y egoísta; en cuanto *espíritu,* es el egoísmo libre frente a *ambos* principios, y precisamente por esto fuerza eficiente de compenetración de lo real-natural con la idealidad. "Por esta razón es también enteramente justa aquella sentencia que dice que quien no tiene materia ni fuerza para el mal, también es inútil para el bien... Las pasiones, a las que hace la guerra nuestra moral negativa, son fuerzas, cada una de las cuales tiene una raíz común con la virtud correspondiente a ella. El alma de todo odio es el amor .." Los impulsos primarios del egoísmo, las fuerzas de la contracción (psíquico-corporal) de la vida, son las que de continuo solicitan al principio ideal (puramente en sí, todavía impersonal) que hay en el hombre, las que inducen a lo posible a ejecutarse realmente; y en cuanto el querer de la razón o del amor, en ellas actualizado y múltiplemente desplegado, somete los impulsos oscuros a la medida conveniente y a equilibrio orgánico, reprimiéndolos en el estado de potencia, nace la efectiva personalidad. La personalidad "es una viviente unidad de fuerzas", es la unión de algo autónomo con una base independiente, "de tal suerte que ambas cosas se compenetran totalmente y son un solo ser".

Un principio metafísico universal, que entra en juego en

toda la Naturaleza, resulta visible desde aquí. Toda vida y existencia desplegada tiene por supuesto este principio real del aislamiento egoísta y del impulso irracional indeterminado, que en sí juega de un modo arbitrario y azaroso. Todo lo viviente tiene que encerrarse primero en el ser particular, para irrumpir de la oscuridad del mismo a la luz de la transfiguración "Todo nacimiento es nacimiento de la oscuridad a la luz." "De la oscuridad de lo privado de inteligencia (del sentimiento, del deseo, la gloriosa madre del conocimiento) es de donde brotan las ideas luminosas." Doquiera hay placer y apetito existe ya "una especie de libertad", de particularización creadora, que es el necesario apoyo y resorte de toda ascensión hasta el espíritu. El principio de la contracción, el "tesón", es quien, con toda la irracionalidad y azarosidad de sus manifestaciones, da por todas partes a la vida de la Naturaleza "el último grado de vigor y determinación", de multiplicidad y singularidad. Para el monismo de la unidad total de Spinoza solo puede valer toda determinación como negativa; la realidad de lo singular e individual se evapora. Unicamente partiendo del reconocimiento de una fundamental dualidad de principios del ser, que considera el principio real del tesón como base y condición de toda eficiencia viviente del principio racional e ideal (de la "voluntad universal"), resulta comprensible que "la determinación de las formas en la Naturaleza nunca sea una negación, sino siempre una afirmación". A todo lo real es inherente por esencia una fuerza con la cual se afirma positivamente como un todo peculiar frente al todo, y hasta la más alta autoformación de la realidad en el mundo de la Naturaleza y del espíritu vive también de esta fuerza.

La dualidad de los principios es perseguida ahora por Schelling hasta en el ser mismo de lo Absoluto. La cuestión del origen, realidad y sentido del mal moral en el mundo, que de nuevo apremia, únese con el problema de la personalidad divina. La identidad de lo Absoluto no es vacua tautología, sino que se despliega a través de una esencial división de lo divino en un fondo real oscuro, irracional, y un principio ideal transfigurador, en la vida concreta e interiormente organizada y la síntesis dialéctica de la divina personalidad. La idea de la dualidad de J. Böhme es combinada con el monis-

mo de la idea de la identidad. También en la cuestión de la esencia de lo Absoluto pasa el idealismo absoluto de la razón a ser un idealismo realista voluntarista. Dios no podría llegar a ser personalidad ni vida, si no fuese pura razón e idealidad. La base de la divina existencia y actualidad amorosa tiene que ser un principio natural y autónomo de la voluntad eterna, un fundamento completamente irracional de la libertad absoluta y del acaso originario, todavía independiente de la forma y de la sagrada necesidad del espíritu: el mero impulso indeterminado y ciego e inconsciente del placer de la revelación, el "anhelo de lo Uno por darse a luz a sí mismo".

"La oposición tiene que existir, porque una vida tiene que existir; pues la oposición misma es la vida y el movimiento en la unidad." El "abismo sin fondo" de la indiferencia absoluta divídese "en los dos principios igualmente eternos, solo para que los dos... vengan a ser uno por el amor, es decir, divídese solo para que haya vida, y amor, y existencia personal". "Hemos explicado a Dios como una viviente unidad de fuerzas.. Y si la personalidad descansa, según nuestra explicación anterior, en la unión de algo autónomo con una base independiente de ello, de tal suerte que estas dos cosas se compenetren totalmente y sean un solo ser, Dios, mediante la unión del principio ideal en él con la base independiente (relativamente a este principio), pues que la base y lo existente en él se unen necesariamente en una sola existencia absoluta, es la suprema personalidad..., espíritu en sentido eminente y absoluto." "Todos concuerdan en que la Divinidad es un ser de todos los seres, el amor más puro, una infinita comunicatividad y efusividad. Empero, quieren al par que exista como tal. Pero por sí mismo no llega el amor al ser. El ser es entidad, peculiaridad; es separación, pero el amor es la nada de la peculiaridad que no busca lo suyo, y por eso no puede por sí mismo, no siendo, ser... Así, pues, hay ya por necesidad en Dios dos principios: la esencia que emana, que se expande, que se da, y una fuerza igualmente eterna de egoísmo, de retorno a sí mismo, de ser en sí."

El ser de Dios es, pues, una viviente evolución, un eterno devenir de la personalidad, una identidad progresiva. Y desde aquí ha de comprenderse el proceso entero del Universo, con

sus discriminaciones de contrarios, con el infinito padecer de las separaciones y todos los abismos de la existencia, como un proceso que, lleno de sentido, tiende hacia el más elevado fin. El proceso del Universo es una auto-revelación, es el revelarse a sí misma la Divinidad, es la personalización gradualmente progresiva de lo Absoluto. Para la revelación es necesaria la división y la oposición; ningún ente (ni siquiera lo Absoluto) puede percibir su propio fondo si no es pasando por la escisión, y el padecer, y la transfiguración, amorosamente conciliadora, de lo antagónico. Hasta el mal moral (cuya posibilidad ontológica y universal potencia de tentación es un momento esencialmente necesario en el proceso de la revelación de Dios, pues lo Absoluto solo puede revelarse plena e inequívocamente en lo finito cuando el proceso del Universo avanza hasta la libertad humana como fuente absoluta de movimiento espontáneo hacia el bien y el mal) sirve en último término a la eterna transparenciación. Unicamente por medio de la perfecta distinción del bien frente al mal adquiere el bien la suprema actualidad —mientras que el mal, cuando se ha distinguido totalmente del bien— ya no es más que el mal. El gran designio del Universo y de su devenir evolutivo no es otro que la plena "expiación de la caída" y la reabsorción de lo finito en lo Absoluto. El proceso del Universo (y, en particular, la historia de la Humanidad, que de nuevo aparece en Schelling totalmente en primer plano) es un proceso teogónico.

Sin embargo, no se entiende este retorno a la unidad absoluta como una perfecta aniquilación de la pluralidad de los seres nacidos de la "caída". La idea del mundo de los espíritus —"esta fe, la más amada y la más amable, de la Humanidad"—, inseparablemente unida con el concepto de la pervivencia personal, permanece intacta también en la idea final del retorno a lo Absoluto. "El primer egoísmo de las Ideas era un egoísmo dimanante de la acción inmediata de Dios; pero el egoísmo y absolutismo en que ellas entran por obra de la expiación es un egoísmo *dado por sí mismo*, de forma que ellas son en lo Absoluto como verdaderamente independientes, despreocupadas de este; gracias a lo cual resulta la caída el medio de la *plena* revelación de Dios." Si el idealismo absoluto de la razón impulsaba una y otra vez a hacer desaparecer

el individuo y la personalidad en la vida supraindividual de la Idea una, el idealismo realista voluntarista exige de la filosofía de la libertad de Schelling un concepto definitivo del espíritu absoluto, en el que se aseguren y mantengan íntegramente la plenitud y la fuerza privativa de toda vida verdaderamente individual y personal.

3. Hegel

A) *Orígenes del sistema*

El sistema hegeliano, en todo el rigor y carácter abstracto de su arquitectura, reposa sobre el suelo vital de una visión religiosa del mundo, que Hegel se forjó y a la que dio expresión por primera vez dentro del marco de sus *Obras teológicas juveniles.* La convicción de que la conciencia religiosa, tomada en su pureza y verdad, es la que señala decisivamente al conocimiento del ser sus caminos, e incluso que únicamente en unión con este último hace íntegra presa en la propia sustancia de la verdad, ha convertido el joven teólogo en el gran metafísico; el último metafísico de gran estilo en la metafísica de la Edad Moderna. Por eso, la visión del mundo depositada en las obras juveniles de Hegel puede ayudar a abrir el acceso a su sistema.

Toda la hostilidad de Hegel es para las teorías y las ideas que vienen a parar en una trascendencia de lo Infinito-Divino, o para las cuales lo Perfecto es algo perteneciente en principio a un más allá. Esta manera de pensar se encuentra en todos aquellos sitios en donde la relación de dominación y de poder es la que decide en última instancia acerca de la idea de Dios. El hito de la oposición absoluta exígese entonces entre lo finito y lo infinito, entre la realidad y lo ideal. La existencia concreta del ser finito resulta desvalorada, degradada y, al par, en su oposición al poder universal e infinito de lo Divino, falsamente elevada a lo absoluto. Hegel ve realizado este modo de pensar, no solo en el concepto de Dios contenido en la metafísica de los postulados kantianos, sino ya en la concepción que tiene Kant de la existencia moral. La razón moral, conce-

bida como mera ley y mandamiento, significa la dominación de lo universal abstracto sobre la vida concreta de la existencia individual; la oposición del concepto (la ley) y la realidad conviértese en abismo insuperable; el ser del hombre, la existencia finita, queda desgarrada en sí misma.

Frente a este modo de pensar pide Hegel la "reconciliación" de los contrarios; la reconciliación, no solo como esperanza o exigencia escatológica, sino como una vida en perdurable efectuación en toda realidad. Al mismo tiempo que toda la oposición de la naturaleza humana a la divina, hay que mostrar la "mediación", que ha de entenderse, no como limitada a un individuo (Jesús), sino como el sentido universal y más profundo de todo lo finito. El mundo está (para la profunda mirada religiosa) salvado y santificado en sí mismo. Los hombres son hijos de Dios, por ende, de la misma Naturaleza, encontrando su esencia, no en nada extraño, sino en Dios. Solo aprehende lo santo de la naturaleza humana quien ve lo real, no bajo el signo del poder y de la dominación divina, sino del amor divino. Para él no es lo Perfecto la mera idea de un más allá, que reside fuera de toda conciencia humana; antes bien, la idea creadora en lo real; realizándose en la misma conciencia humana. "Lo ideal está en el hombre; es una conciencia de su propia y total naturaleza"; lo racional no es mera exigencia ni mandamiento; es aquí mismo real. "La fe en lo Divino procede, pues, de la divinidad de la propia Naturaleza, la cual solo puede conocer lo que es modificación de la divinidad." Hasta este punto ha de desarrollarse, pues, la idea kantiana de la autonomía de la voluntad humana y del núcleo de carácter absoluto encerrado en toda razón práctica.

La idea de Dios confúndese aquí con el concepto del reino de Dios. "Esta idea de un reino de Dios completa y comprende la totalidad de la religión." "En el reino de Dios, lo que hay de común es que todos viven en Dios; no es lo que hay de común en un concepto (la universalidad abstracta de la ley), sino un amor, un vínculo vital..., un sentimiento de la unidad de la vida, en la cual se han superado todas las oposiciones." Este reino (absoluta "armonía" de los seres en medio de toda su multiplicidad), como un todo uno, es el Espíritu de Dios, cuyos hijos son los individuos. Lo ideal universal y todo lo real,

personal y concreto, confluyen en una perfecta unidad y reconciliación. La voluntad sustancial y universal de Dios tiene su realidad concreta en los sujetos reales, en la acción espontánea y libre de los individuos, en la vida divina de una pura alianza de seres humanos, "la más libre que puede haber".

La personalidad de Dios se esfuma en esta interpretación del ser y de la vida divinos. Personalidad es disensión y oposición. La última tendencia metafísico-religiosa es "encontrar el reposo en una belleza viviente impersonal". Las expresiones de belleza, de totalidad armónica (nutridas primitivamente de significación en la imagen ideal de la Grecia clásica y de su manera de sentir la existencia), reemplazan los términos religiosos de reconciliación y mediación; la unidad pedida, la unidad de la idea universal y la realidad concreta, la unidad de lo racional y lo real, preséntase bajo el arquetipo de la síntesis estética. La experiencia metafísico-religiosa de la suprema unidad del ser y armonía del amor es "intuición y goce de la belleza". Las acciones religiosas son "lo más espiritual, lo más bello": tratan de unir incluso lo necesariamente separado por la evolución y de presentar la unión en lo ideal como siendo plenamente, como no opuesta ya a la realidad. "La verdad es la belleza representada con el entendimiento; el carácter negativo de la verdad es libertad." (Por aquí resulta posible el tránsito de Hegel a través del sistema de la identidad estético-panteísta de Schelling.)

El sistema de la existencia así apuntado es caracterizado más concretamente por el joven Hegel con consideraciones que giran en torno a los tres conceptos de la *vida*, el *amor* y el *espíritu*. El estudio de la conciencia religiosa impulsa, al hacerle valer en conceptos, a una nueva consideración metafísica de la relación de lo finito a lo infinito; si estos dos términos son para el entendimiento contrarios que se excluyen, el "misterio de la vida" es precisamente su conexión. La religión es "la elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito, pues estos son solo productos de la mera reflexión, y, en cuanto tales, su separación es absoluta; sino de la vida finita a la vida infinita". La vida, como tal, el puro vivir, es lo Uno, infinito, indiviso, algo absolutamente simple; y esto es el ser. La pluralidad no es nada absoluto, sino un producto de tran-

sición en la evolución espontánea de la vida; lo puro es la fuente de todas las vidas individualizadas; la vida preséntase por sí misma como la infinitud de los vivientes o como una infinitud de formas. Un ser humano es un vida *individual,* en tanto que es algo distinto de la infinidad de las vidas exteriores a él; es *vida* individual, solo en tanto que es uno con la infinidad toda de las vidas exteriores a él; es *él,* solo en tanto que el Universo de la vida está dividido, en tanto que él es una parte y todo lo restante otra parte; y *es,* solo en tanto que no es parte, ni hay nada separado de él. En la vida única, indivisa, pero organizada con infinitos miembros, puede uno de estos ponerse como una parte y distinguirse de los demás; esta vida modificada es, en cuanto pura vida, en el puro Universo de la vida; solo en cuanto modificación se opone a otras. En la "vida" están así, esencialmente unidas, la separación y la unión, la diferencia y la identidad; la vida es la unión de la unión y la desunión. Solo en los objetos, en lo muerto, es cierto que el todo sea distinto de las partes; cuando los objetos particulares son concebidos como sustancias, cada uno con su peculiaridad como individuo, es su nexo común, la unidad, solo un concepto, no un ser, un algo existente. Pero los vivientes son seres en cuanto distintos y su unidad es igualmente un ser. "Lo que en el reino de la muerte es una contradicción, no lo es en el reino de la vida". La relación (religioso-espiritual) del hijo al padre no es una unidad que solo sea algo pensado, un concepto, sino una relación vital entre vivientes; una misma vida; solo modificaciones de la misma vida, no una oposición del ser, no una multitud de sustancias absolutas. El individuo no es meramente una parte del todo, ni el todo, por ende, algo exterior a él, sino que él mismo es precisamente el todo. El ser es vida; mas la vida es manifestación, exteriorización, despliegue en la infinita pluralidad concreta de los centros de existencia individual personal, en cuya multitud se apoya para restablecerse a sí mismo en su superior unidad. "La exteriorización de lo Divino es solo una evolución consistente en que, superando lo opuesto, se presenta a sí misma en unión"; mas la conciencia religiosa es precisamente la decisiva y suprema forma de llevar a cabo este restablecimiento de la unidad de la vida, partiendo de la

pluralidad desarrollada y de las separaciones extremas. Todas las escisiones y negaciones de la existencia, la aniquilación y la muerte, la miseria y el dolor, el crimen y el castigo, son consideradas por Hegel como momentos en las evoluciones de la vida una, como el destino de lo finito inherente a la vida de lo Infinito; que en la superior mediación y reconciliación es precisamente "superado" y encuentra su plenitud de sentido. La aniquilación de la vida no es un no-ser de la misma, sino solo su división; la vida misma es inmortal y ninguna vida es distinta de la vida; así, pues, toda división ha de ser, en último término, superada en el Universo de la vida (del reino de Dios), en el que ninguna parte vive para sí, sino cada una solo la vida del todo. Ahora bien, la forma suprema de la vida, en que se presenta la unidad de lo dividido como conciencia espontánea y libertad suma, es el *amor*. "En el amor se ha encontrado de nuevo el ser humano a sí mismo en otro; porque es una unión de la vida, supone división, una evolución, formación de una multivariedad en esta, y cuantas más son las formas en que la vida viva, tantos más son los puntos en que pueda unirse y sentir, tanto más íntimo puede ser el amor." En el amor "se encuentra la vida misma, como una duplicación de ella misma, y una unidad de ella también; la vida ha recorrido, desde la unidad no desarrollada, a través de las múltiples formas, el círculo hasta una perfecta unidad". El amor es la vida *perfecta*. Mas en este grado de la vida descúbrese la vida infinita del todo como *espíritu*. La unión absoluta de lo distinto por su forma, la absoluta armonía de los contrarios, solo existe en la vida espiritual. El "abismo de la objetividad" desaparece entre espíritu y espíritu; el uno es para el otro solo uno y otro en el que él le conoce. Solo el espíritu aprehende y encierra el espíritu en sí. Y así, el efecto de lo Divino en toda la vida es la unión de los espíritus. Dios es el "espíritu de todos los espíritus"; Dios, en cuanto forma, no es nada más que la manifestación del amor que une las comunidades. "La vida infinita puede llamarse a un espíritu", en oposición a la pluralidad abstracta; el espíritu es la unidad vital de lo múltiple en oposición a esto mismo como su forma. El espíritu es "la ley vivificadora" (en oposición a la muerta ley de oposición del Dios trascendente o del impe-

rativo categórico); es la idea creadora en la realidad misma. En la vida religiosa tórnase consciente y manifiesto que el ser es vida y la vida espíritu; que "es una acabada síntesis, una plena armonía, que la armonía y lo armónico son una sola cosa". La religión aprehende la unión en lo ideal como siendo plenamente y no opuesta ya a la realidad. Todas las divisiones y pluralidades revélanse como autodesenvolvimiento y automodelaciones del espíritu. El *espiritualismo* metafísico queda establecido expresamente, partiendo de la esfera religiosa. "Si un Dios obra, es solo de espíritu a espíritu"; y la "exteriorización de lo Divino" en la realidad de la Naturaleza y en la existencia de forma corpórea, "es solo una evolución consistente en que, superando lo opuesto, se presenta a sí mismo en unión". Una comunidad de espíritu y cuerpo en sentido dualista es inconcebible, pues el espíritu y el cuerpo no tienen nada de común, son absolutamente opuestos. En verdad, es todo lo corpóreo "un espíritu cuya forma, considerada meramente en su oposición, se presenta como cuerpo". Conocer lo real significa tanto como conocer un espíritu ajeno. Todo lo real, en su oposición de espíritu y cuerpo, como en la íntima "unión en que cesa su oposición, es una vida, esto es, espíritu con una forma". Lo Divino y lo real, o la realidad y el espíritu, son —en medio de toda su oposición— una absoluta unidad e identificación.

Con los primarios motivos religiosos de la intuición que del ser tiene Hegel, enlázanse ideas sobre el sentido y la sustancia de la vida política e histórica. El sentido de la existencia del hombre no se agota en la comunidad religiosa, en tanto que se concibe esta desligada del real actuar en la comunidad política (como sucedía en el cristianismo primitivo). Con semejante relación al Estado más bien "se seccionaría un gran lado de la unión vital, un importante vínculo para los miembros del reino de Dios, se perdería una parte de la libertad, del carácter negativo de una alianza de la belleza, una multitud de relaciones activas, de lazos vitales". Agréganse a la suprema unión religiosa por el amor otras formas y grados de enlace entre los espíritus, que florece de sus oposiciones. También el Estado (así en la vida ejemplar de la *polis* griega) representa una verdadera unidad y reconciliación de lo univer-

sal y lo particular (individual). El todo, que no es la universalidad abstracta de una mera ley (análogamente a la realidad divina del reino de Dios), sino la universalidad concreta y poderosa de una vida sustancial real, realízase y perfecciónase a través de la vida independiente y libre de los individuos. El Estado existe por medio de los espíritus de los individuos, y, a su vez, la plena existencia de los individuos se alimenta de la sustancia espiritual del Estado. Lo universal encarna en lo particular y lo particular en lo universal. Lo racional supraindividual, lo moral, por ejemplo, no es aquí una exigencia trascendente, sino una realidad concreta. Lo eterno, lo verdaderamente inmortal de la existencia, tampoco se manifiesta aquí en la forma de una pluralidad abstracta de almas individuales (esta es para Hegel una "ínfima inmortalidad"), sino como una vida única y universal. "La República sobrevivió al republicano, y este barruntaba la idea de que ella, su alma, era algo eterno." Mas, al par, es concebida esta vida del hombre, tanto en el orden religioso cuanto en el político, como una existencia esencialmente *histórica*. Desde la oposición establecida por la Ilustración entre la "naturaleza humana", siempre igual, y lo "positivo" de las instituciones religiosas y políticas en las diversas épocas, pasa Hegel a un nuevo concepto de la verdad, según el cual es inherente a la esencia del hombre y del espíritu enlazar lo "eterno" a lo "casual", o ganar lo racional intemporal partiendo de lo real temporal. El ser del espíritu es en la autorrealización de la Humanidad un proceso histórico; y la verdad, el franquearse del espíritu, es el conjunto de esta evolución histórica.

El concepto verdadero y verdaderamente universal de la naturaleza humana admite "infinitas modificaciones"; la naturaleza viviente es eternamente una naturaleza distinta del concepto abstracto de ella, "y por esto se convierte aquello que para el concepto era mera modificación, pura casualidad, algo superfluo, en lo necesario, en lo viviente, acaso en lo único natural y bello". La naturaleza humana es un ideal, una idea eterna, una idea de totalidad infinita; un ideal de la naturaleza humana es, empero, algo totalmente distinto de las ideas generales sobre el destino humano. Lo ideal admite muy bien la particularidad, la determinación concreta, es decir, la infi-

nita particularidad de las expresiones históricas. Lo ideal tiene su realidad en el conjunto del proceso histórico; solo una falsa concepción abstracta puede creer "haber recogido la infinita multiplicidad de las manifestaciones de la naturaleza humana en la unidad de algunas ideas generales". Las Constituciones, por ejemplo, o los usos religiosos de diversas épocas, no son instituciones artificiales y arbitrarias, sino vivientes manifestaciones de un espíritu, que vive en un pueblo o en la Humanidad. El cambio histórico es necesario en la vida de la verdad, en tanto esta se hace realidad. "No hay ninguna doctrina que no sea verdad en ciertas circunstancias, ningún mandamiento que en ciertas circunstancias no sea deber." La verdad incondicionada no está precisamente nunca en la institución aislada, sino en la conexión espiritual del conjunto.

Desde la esfera humana e histórica, la idea que de la existencia se había forjado Hegel extendióse luego a la realidad entera. En el sentido de la filosofía de la Naturaleza de Schelling vive Hegel la Naturaleza como "la obra del ἀνθρωπου φωτος, del hombre que se desarrolla"; la "luz" del espíritu existe ya en el mundo infrahumano y constituye su existencia, sin llegar aún a la conciencia. El hombre es "la Naturaleza toda que llega a la conciencia". Y así, también aquí debe ceder la idea de la oposición a la reconciliación y a la síntesis; debe restablecerse frente al desmembramiento de lo viviente en la pluralidad abstracta de las cosas y las sustancias la unidad de la vida, debe surgir frente a la relación de dominación del hombre sobre la Naturaleza (al modo del antiguo judaísmo o de la idea fichteana de la Naturaleza), en la cual se degrada la Naturaleza hasta hacer de ella una materia sin razón y sin amor, la mediación de la intuición amorosa, que reconoce en lo objetivo la contrafigura de lo subjetivo, en lo muerto lo vivo, en lo exterior la forma externa y exteriorización de lo ideal. El libro viviente de la Naturaleza es la multitud de los seres "que viven entre sí el uno del otro, viviendo todos, gozando todos, confundiéndose todos"; una infinita variedad de fines está entretejida en un solo "vínculo amoroso". También aquí hay una unidad de lo universal (del género, o del concepto que se realiza) con lo particular: el individuo viviente real. En el organismo tiene la idea, el fin,

lo universal, su existencia exterior inmediata. En el desarrollo de estas ideas y sobre la base de su intuición religioso-espiritualista de la vida universal, que se despliega en contrarios y se une de nuevo, combínase en Hegel la teoría de los organismos de Kant y de Schelling con momentos centrales de la entelequia aristotélica como el concepto que se realiza a sí mismo en el desarrollo del viviente. El individualismo de lo orgánico, según Leibniz lo había desarrollado hasta el extremo (la inmortalidad de cada unidad de vida), cede también en Hegel al universalismo de la vida universal: la muerte es solo una división para la "reflexión", la vida única resurge nuevamente en ella; en el proceso vital del género sucumbe el individuo ante lo universal.—Mas para la Naturaleza en general agrégase en el curso ulterior del pensamiento de Hegel una idea complementaria, con la cual trata Hegel de conciliar los contrarios kantianos del fenómeno y la cosa en sí, mediante una nueva interpretación metafísica de la moderna ciencia de la Naturaleza: lo esencial, lo permanente y sustraído al cambio en las "cosas" son las leyes; por ende, la ley, este universal, es lo en-sí de la realidad de la Naturaleza. Los fenómenos de la Naturaleza son una exteriorización y realización concreta de las leyes naturales. El núcleo de verdad en el suceder material no reside en las sustancias —fuerzas trascendentes (las "cosas" en sí)—, sino en las estructuras ideales universales; por eso el espíritu que busca conocer se encuentra detrás del "telón" de las cosas a sí mismo.

B) *El idealismo absoluto y el sistema de la lógica*

El sistema de la madurez de Hegel gira —no de otra suerte que la metafísica de Schelling— en torno al concepto de lo Absoluto. Lo Absoluto es el único y supremo objeto, la "verdadera infinitud", el concepto fundamental de la filosofía; todo lo real, y todas las cosas finitas, deben concebirse como manifestación y momentos de transición en el despliegue espontáneo de lo Absoluto divino. Y a su vez concibe Hegel este Absoluto, aclarando su imagen del mundo con instrumentos conceptuales tomados a la tradición metafísica moderna, como una *Razón* infinita o como una *Idea absoluta.*

Así como lo que formaba el punto originario de su intuición religiosa era la idea de que todo humano vivir en Dios representa la presencia y la autorrealización de lo Divino en la conciencia finita, de igual suerte puede entender ahora la razón humana, que Kant quería apartar hasta una distancia infranqueable del entendimiento intuitivo de Dios, solo como una sección, por decirlo así, y un momento de transición de la Razón absoluta e infinita. En el simple hecho de que nuestra razón se comprenda a sí misma e incluso sepa de sus límites, prueba ella ya que está en su fondo por encima de los límites y de toda mera finitud. "Quien habla de la razón solo humana, miente contra el espíritu." La filosofía, como autoconocimiento y autocrítica del conocer humano, es la elevación de la razón finita a la absoluta, el calar del espíritu reflexivo finito hasta la Idea absoluta y la totalidad de la Razón. La Razón es solo una; el abismo entre "nuestra" razón y la Razón, entre lo finito (lo que aspira infinitamente) y lo verdaderamente infinito, no existe, debe concebirse como una división en miembros de la vida de la Razón absoluta. No hay tampoco un en-sí trascendente, incognoscible, para la Razón que penetra hasta su propio fondo. La filosofía es, por el camino mismo de la reflexión trascendental, metafísica de la Razón; partiendo de la Idea absoluta, considerada como la verdadera unidad e identidad de lo subjetivo y lo objetivo, es como hay que comprender todo ser y saber, todas las formas del Universo, todas las formas esenciales del conocer subjetivo (humano).

Mas en este terreno surge para Hegel una nueva necesidad. Si la razón finita era en Kant un complejo de categorías y de ideas, un sistema de funciones constituyentes del objeto y formadoras de totalidades, ahora ha de entenderse también la Razón absoluta como una totalidad real de estructuras ideales y categoriales. La cuestión, que en Kant había quedado abierta e indeterminada, la cuestión de la significación ontológica que corresponde a las categorías (en oposición a las formas de la intuición sensible) por encima del mero pensar humano, resuélvese inequívocamente en el sentido de la descrita metafísica del *idealismo absoluto:* las categorías no son meras formas subjetivas del conocer finito y de sus objetos fenoméni-

cos, sino las estructuras esenciales del conocer absoluto, o sea de la identidad pura de lo subjetivo y lo objetivo; son las formas esenciales de lo Absoluto mismo. Lo Absoluto no es una identidad vacía, desnuda de toda determinación y predicado, sino una unidad e infinitud concreta, llena de contenido. Porque lo Absoluto-Infinito es en sí mismo sustancia, e igualmente causalidad, unidad y totalidad, ser y devenir, vida y fin —por eso se hallan también las realidades, todos los momentos de lo finito, la Naturaleza y el espíritu, las cosas y los modos del conocimiento, sometidos a las leyes formativas de estas estructuras ideales (racionales). Las categorías todas son, en su sentido primario, las diversas definiciones o predicados esenciales de lo Absoluto mismo.

La "lógica trascendental" de Kant (la teoría de las formas subjetivas del entendimiento humano) conviértese ahora en la *ciencia de la lógica,* en el sentido de un sistema de las formas esenciales de la Razón absoluta, anterior a toda oposición de lo subjetivo y lo objetivo. Esta nueva lógica, que ha de erigir el sistema de la Razón pura, es metafísica, más exactamente, es la ciencia fundamental de la metafísica: ontología. Sus conceptos son tanto formas esenciales de lo existente, funciones formadoras de la realidad, lo "en-sí de las cosas y de lo objetivo en general", universal y necesario, cuanto condiciones apriorísticas del conocer. Al calar nuestro pensamiento, en la reflexión trascendental, hasta la Razón absoluta, aprehende en las leyes y en las categorías del pensamiento las leyes y las categorías del ser. La antigua tradición aristotélico-medieval, que todavía estaba viva en la ontología de Wolff, es recogida de nuevo por Hegel, en declarada oposición a las tendencias subjetivas de la crítica kantiana de la razón, e incluída en el sistema del idealismo absoluto. También las leyes de la lógica formal (en la que, según Kant, el entendimiento humano "solo consigo mismo" tiene trato) deben considerarse no meramente como leyes del pensamiento, sino al par como formas de conexión de lo existente, como la racionalidad de lo real (las leyes silogísticas, por ejemplo, como modos del razonar formador y conjunto de lo particular y lo universal en la realidad); son, pues, incorporadas a la nueva ontología-lógica.

La metafísica idealista de Hegel recibe de este modo la for-

ma específica del *idealismo lógico*. La base de toda explicación de la realidad, como de toda teoría del conocimiento y teoría de la conciencia, está formada por la esfera de las esencias ideales existentes en sí y anteriores a toda referencia al espacio y al tiempo, al mundo o al sujeto, a la Naturaleza o al espíritu. El *concepto* eterno, el logos, es el verdadero ser, la última sustancia, sustentadora y creadora. "El concepto es lo verdaderamente primero, y las cosas son lo que ellas son por la actividad del concepto inherente a ellas y que en ellas se revela." No son los sujetos los que producen el pensar supraindividual y que avanza hasta llegar al ser, sino que es el pensamiento sustancial, la Razón o el Concepto, fundamento de todo lo existente, quien se concreta en sujetos, quien triunfa en la conciencia individual. Y a su vez, las realidades objetivas que se oponen, independientes, a la conciencia, no son cosas existentes en sí, sustancias, mónadas de fuerza, antes bien complejos, concreciones de funciones ideales, imperio del concepto que da forma concreta y queda vinculado en el producto. El νοῦς rige el mundo: "la Razón es su alma", morando en él como su "más propia naturaleza, su universal". "El pensamiento que constituye la sustancia de las cosas exteriores es también la sustancia más universal del espíritu." "Así se extiende lo mismo sobre todo ello y es la base de todo."

Este idealismo-lógico de la metafísica de la Razón absoluta excluye de su interpretación del ser, como del concepto de conocimiento, todo principio extralógico independiente —la "materia" kantiana del conocimiento es negada lo mismo que la matería de la ontología aristotélica—. La materia es la totalidad de las formas, y nada más; las formas de la lógica constituyen por sí mismas todo el contenido. "Las ideas lógicas no son una exclusividad con respecto a todo contenido distinto, sino que todo contenido distinto es solo una exclusividad respecto a las mismas. Ellas son el fundamento existente en sí y por sí de todo." "El concepto es la forma infinita o la libre actividad creadora, que no necesita de una materia existente fuera de ella, para realizarse." El idealismo absoluto de la razón, desarrollado en el terreno del monismo religioso del espíritu, rechaza (por lo demás, con referencia expresa a la teología del cristianismo) todo resto dualista del idealismo an-

tiguo. Lo irracional y causal, lo incomprensible, no tiene verdadera realidad. Solamente lo racional es —en pleno sentido— real. En tanto lo real se revela como rebelde a los conceptos de la razón, hay que concebirlo como el contrario de la razón, puesto por esta misma a los fines de su más alta superación y síntesis. Lo lógico lo es todo.

Por su contenido representa la lógica hegeliana la más amplia ontología y el más rico sistema de las categorías que conoce la historia de la metafísica (no solo de la moderna). Siguen sus adquisiciones y novedades, hoy todavía, sin utilizarse apenas, y un comentario falta aún. Con respecto a la anantigua ontología y teoría de las categorías, es de particular importancia la situación central del *devenir* como categoría sintética fundamental (al par como base y forma fundamental para los grados categoriales superiores de la vida y del espíritu) y la manera de entender el concepto de la *infinitud* actual (la infinitud "afirmativa"), que hace por fin justicia a la moderna posición del problema en la metafísica. Entre las tendencias generales merece singular mención el intento de tomar las categorías de un modo tan universal que alcancen realmente, solo con la adecuada remoción del centro de gravedad, tanto para los grados inferiores de la realidad como para los supremos, tanto para las regiones de la Naturaleza como para la arquitectura del espíritu, de la sociedad y de la historia; pero esto sin ese exclusivista buscar la orientación en el mundo exterior de las cosas y en la Naturaleza sensible, que de nuevo se había hecho preponderante en la Edad Moderna (últimamente en Kant).

Ahora bien: la Razón absoluta, como totalidad de las categorías objetivo-subjetivas, no es concebida por Hegel como un sistema rígido de sustancias formales lógicas, mantenido en cohesión por un esquema de ordenación extrínseca, sino como una actualidad que se realiza en generales relaciones y mutuas referencias (cuyo punto de intersección tan solo son, por decirlo así, las distintas categorías). El desarrollo dialéctico-actualista de la aspiración kantiana a una "deducción" unitaria y universal de las categorías, como la había iniciado Fichte, combínase en Hegel con el nuevo concepto de lo Absoluto, que había brotado de la intuición religiosa de la "vida infini-

ta". "Todo se reduce (según el célebre principio de la "Fenomenología del Espíritu") a considerar lo verdadero no como sustancia, sino también como sujeto." Si la identidad absoluta no ha de ser una unidad abstracta vacía, partiendo de la cual nunca pueda comprenderse la variedad y vida de lo finito (pues, en efecto, la teoría de la sustancia de Spinoza y lo mismo el sistema de la identidad de Schelling tienden al acosmismo), es necesario introducir la "forma" del conocer, la actividad diferencial y la evolución espontánea en el concepto de su "esencia". Lo más altamente universal e infinito es una universalidad e identidad concreta, no abstracta. La Razón absoluta es vida absoluta, actualidad eterna del conocer, activa auto-organización. La Razón o el Espíritu (νοῦς), sin vida y movimiento, es una palabra vacía; el ser es aquí más bien el devenir, el realizarse, la espontánea evolución de la Idea, que en el tránsito a través del hacerse otra cosa se concilia consigo misma, se produce a sí misma (como verdadera *causa sui)* y al par como el verdadero fin último. Lo Absoluto no es solo el ser del origen, sino asimismo el resultado de una evolución infinita. Pero todo esto no vale, según Hegel, únicamente para lo Absoluto, en tanto (como "Idea absoluta") se manifiesta en lo finito del Universo y su ser-para sí, personal y consciente de sí, se despliega en la existencia del espíritu humano, sino que vale ya para lo Absoluto en sí mismo, por decirlo así, antes de toda transición a una realidad y toda realización en una existencia. Lo Absoluto "pre-universal", considerado puramente por sí, según su eterna esencia y en-sí, en el "éter del pensamiento puro", como el mero concepto, la pura "idea lógica", es inquietud absoluta, vida palpitante, eterno devenir, proceso infinito, evolución en fases de siempre nuevo restablecimiento de la unidad espiritual, después de la división y de la oposición, un "luchar y vivir elemental". Y precisamente este devenir es el contenido de la lógica. Las categorías son los órganos de la absoluta autoorganización, momentos parciales y puntos ideales de concreción en la vida del logos. La lógica nuestra, en el edificio gradual unitario de las formas esenciales categoriales, el progresivo despliegue espontáneo del concepto, hasta llegar a su plenitud en la totalidad de la Idea lógica, del ideal (ontológicamente entendido) de

la Razón pura, donde la posibilidad tiene su realidad en sí misma. La Razón absoluta es concebida como un continuo fluyente, por decirlo así, de esencias ideales. De la dialéctica de la razón finita de Fichte (la historia de la conciencia y de sus estratos categoriales) sale ahora la dialéctica de la Razón absoluta, cuyas categorías representan, en una teleología ascendente, la plenitud de la vida de lo Absoluto mismo, y secundariamente el arquetipo ideal y la imagen formal de la evolución del Universo y de la estructuración de la conciencia finita.

El *método dialéctico* viene a ser así el gran método de la metafísica en general. En Hegel combínase la dialéctica de los impulsos y aspiraciones de la conciencia y de la razón moral, de Fichte, con la dialéctica antigua del movimiento y del suceder en general, y simultáneamente con la idea de la polaridad y el conflicto entre contrarios en las leyes de la Naturaleza, de Schelling; y como un motivo más agrégase una intuición metafísica fundamental del proceso histórico, según la cual las luchas y las grandes mudanzas de la historia universal, como también la realidad del proceso mismo del Universo, han de entenderse como necesarias escisiones en contrarios, a los fines de una superior síntesis y "reconciliación". Todas estas formas esenciales de la realización de una existencia en una vida de contrarios y de uniones superiores fúndense ahora unitariamente, cada una con su contenido determinado, en la idea de una construcción dialéctica total de la Razón pura absoluta. Las intenciones de la dialéctica platónica de las Ideas, con su descubrimiento de una comunidad relacional y un movimiento lógico espontáneo en las supremas esencias, incorpóranse al actualismo teleológico del concepto de la razón y del espíritu, procedente de Kant. La antigua idea metafísica de la coincidencia de los contrarios en lo Absoluto cobra nueva forma y significación. Partiendo de lo Absoluto, que no hay que concebir en modo alguno como totalmente exento de predicados (en el sentido de la "teología negativa" o de la "indiferencia" de Schelling), da la evolución lógico-dialéctica el verdadero concepto de la razón —unciendo las determinaciones con las negociaciones y haciendo brotar determinación sobre determinación por medio de la inmanencia

de la contradicción. La universal *realidad de la contradicción* conviértese desde ahora en principio fundamental de la ontología; no solo en determinados momentos de lo real que se escapan al pensamiento (por ejemplo, el devenir temporal, el movimiento), sino en toda realidad en general, e incluso ya en las esencias ideales y por ende en el proceso racional de lo Absoluto mismo, es la contradicción el principio que impulsa hacia adelante, que rige el desenvolvimiento, que condiciona toda realización y reconciliación. Si el habitual pensar intelectual, sometido a la ley de la contradicción, quiere declarar lo contradictorio como no existente, el deber de la razón filosófica, que levanta la vista por encima de lo particular, de lo condicionado, de lo finito, hasta lo verdaderamente universal, incondicionado e infinito, y que también en la "lógica" ha de insertar las distintas categorías en la totalidad de las diferentes y opuestas determinaciones del pensamiento, es reconocer y comprender la realidad fundamental de la contradicción en lo existente en general. La Razón no es por sí misma nada más que el superar los contrarios que se han consolidado como tales, sin mengua del pleno reconocimiento de su antagonismo; es la reconstrucción de todas las antinomias que cruzan así lo real como ya lo lógico (de las cuales son ejemplos las antinomias cosmológicas de la infinitud y la antinomia lógica del concepto mismo de infinitud), mediante una más alta comprensión de la conexión genética en la vida de los momentos antitéticos. El método dialéctico es en sí mismo la Razón que se despliega o el "concepto" que se explicita, que se mueve a sí mismo.

Con este reconocimiento de la contradicción ha introducido Hegel en la trama de su "panlogismo" una importante fibra de irracionalismo, como se ha subrayado y puesto de manifiesto particularmente en estos últimos tiempos (Kroner, N. Hartmann). Lo lógico, tomado como la lógica de la Razón absoluta (no de la mera razón finita), alberga en su propio seno lo alógico, lo rebelde al conocer finito. La ontología de Hegel es esencialmente distinta —con todas sus pretensiones de aprioridad pura en la construcción— del nacionalismo metafísico de los siglos XVII y XVIII. Las soluciones sintéticas, que pide y a que aspira el pensamiento dialéctico de Hegel, dife-

réncianse radicalmente de toda "clara y distinta" intelección al modo de la construcción matemática y de la combinatoria de elementos dados de un concepto. La incomprensibilidad queda a salvo en el comprender, lo antinómico en la síntesis. La verdad entera solo puede descubrirse en el movimiento espontáneo y la autoprofundización del pensamiento, siempre inagotables, y que en ningún lugar se condensan en el resultado finito de unos conceptos fijos.

C) *El tránsito a la realidad y el concepto de Naturaleza*

La Idea lógica, puramente como tal, antecede a todo lo finito y a su antítesis de la Naturaleza y el espíritu; la Idea absoluta, en su plena autorrealización, tiene sus modos de existir en la Naturaleza y en el mundo del espíritu. Por mediación de lo finito es transportado lo infinito a la "realidad". La esencia de la Idea o la vida de Dios implica precisamente, no solo el eterno devenir espontáneo del logos, por decirlo así, "un jugar del amor consigo mismo", sino en igual medida la exteriorización y manifestación reveladoras de lo ideal en lo real, en toda la riqueza de las formas desarrolladas. Lo Absoluto lleva en su propia esencia indivisa al par la tendencia formal del conocer que se despliega y explicita; la Razón absoluta quiere eternamente hacerse objetiva y penetrarse a sí misma; el ser-en sí del sistema de las formas del pensamiento quiere llegar al ser-para sí del espíritu consciente. La Idea es voluntad del Universo. Toda contracción supone una expansión. En la vida del mundo espiritual (del reino de Dios), infinitamente desplegada, y precisamente en su despliegue, que retorna a la unidad y la totalidad de lo Divino, llega a su plenitud el fin último, descúbrese la sustancia totalmente como sujeto.

La vida una de lo universal ideal especifícase, pues, en la infinita pluralidad y multiplicidad de lo real. En infinitas gotas refleja el Universo la vida de la Idea. Solo en la diferenciación y la oposición es posible la concentración y concreción del ser para sí espiritual; la recíproca separación y exclusión es inseparable de él. Al "jugar" del amor agrégase "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo".

"En sí es esa vida la no turbada igualdad y unidad consigo misma, para la cual no hay seriedad con el ser otro y la enajenación, así como con la superación de esta enajenación. Pero este en-sí es la universalidad abstracta, en la cual se prescinde de su naturaleza, consistente en ser *para sí*, y, por tanto, en general, del movimiento espontáneo de la forma." La profundidad y rigurosidad de las oposiciones, escisiones y luchas es última condición formal para la realización y autoprofundización del espíritu, en la riqueza toda de sus infinitos desenvolvimientos.

Pero la base de todo salir de la vida infinita a la pluralidad, la multiplicidad y la oposición de lo finito, es la *Naturaleza*, el mundo de la mutua exterioridad en el espacio y en el tiempo. En él llega por primera vez la Idea lógica, la infrangible implicación mutua de las determinaciones absolutas del pensamiento, a la realidad de una existencia dividida, diseminada en cosas, procesos, seres individuales. La estructura gradual es la base real y el trabajo previo para el pugnar del espíritu, que se eleva desde la conciencia natural-sensible del yo individual, a través de los grados de la cultura, hasta la suprema certeza religiosa y metafísica. La estructura del Universo, proceso intemporal-eterno de autorrealización de la Idea, es una sola y grande evolución de grados inferiores a grados superiores; en cada forma esencial y grado de lo real reside el "destino" de remontarse sobre sí mismo, hasta el grado superior, que es la "verdad" y la plena realización del inferior. Así es la Naturaleza, en la totalidad de sus estratos, un ser inferior con respecto al espíritu, pero que está antepuesto a la realización del grado superior y lleva en sí mismo el interno impulso de transición al espíritu.

La Naturaleza tiene, pues, dentro del marco del idealismo hegeliano su propia realidad frente a la conciencia finita, no de otra suerte que en Kant y en Schelling, pero al contrario que en Fichte. La Naturaleza es lo Absoluto mismo en un determinado modo de exisencia. La filosofía de la Naturaleza, como "ciencia de la filosofía propia y real al lado y antes de la filosofía del espíritu (pero apoyada ella misma en el fundamento universal de la lógica-ontología), ha de presentar la Razón manifestándose en la realidad espacial, ha de mostrar

la existencia de la Idea en todos los grados del ser natural. Pero a la vez vuélvese Hegel contra toda divinización panteísta de la Naturaleza. El mundo exterior no tiene, tomado puramente por sí, ninguna relación con Dios; únicamente por obra del espíritu humano, que brotando de la Naturaleza se eleva sobre ella hasta llegar a Dios, queda la Naturaleza situada en aquella relación con Dios que le corresponde. La Naturaleza es un tránsito y un medio para la realización y la expansión del espíritu; el sentido de su existencia redúcese en último término a que el espíritu la conozca, vea en ella (en esta realidad exterior) su propio reflejo, gane en ella el conocimiento de su propia esencia.

La Naturaleza es un modo de existencia de la Idea. Pero su antifigura y contrapartida, no su verdadera realización. La pluralidad y la altruidad necesarias para el despliegue espontáneo de lo ideal preséntanse en la expansión material del mundo espacio-temporal de lo objetivo, todavía como una mera exterioridad mutua y singularización, como una exterioridad y sustancialidad absoluta, existente por sí misma sin subjetividad— una realidad fuera de Dios y sin Dios, por decirlo así, una caída del principio espiritual divino. La Idea existe aquí en la inadecuación de ella misma consigo misma, "en la forma del ser-otra cosa", de la negación de sí misma. Nos encontramos a la mayor distancia de la implicación mutua de lo ideal y a la intimidad del espíritu—. Pero esta caída y esta distancia encuéntranse fundadas en la vida teleológica de la Idea. La Idea solo se acredita como libre y espiritual, restableciéndose después de la limitación en su carácter absoluto. "La Idea divina es precisamente el resolverse a sacar de sí esta otra cosa y a recogerla de nuevo en sí, para ser subjetividad y espíritu." Dios no puede llegar al espíritu o manifestarse como espíritu sino "haciendo de lo cerrado lo otro de él mismo" y luego "retornando de la caída como vencedor". El espíritu se saca a sí mismo de los supuestos que él se construye; pero el supuesto es la oposición, la resistencia, la lucha. La autoafirmación, autoexplicitación, autoliberación del espírttu requiere antes la autoenajenación, la autonegación.

Mas de esto resulta para Hegel la radical imperfección de la Naturaleza, no obstante toda su procedencia de lo ideal

lógico y solo de ello. "La Naturaleza es *en sí,* en la Idea, divina; pero según ella es, no responde su ser a su concepto; antes bien, es la contradicción no resuelta." Unicamente en el mundo del espíritu, en el dominio de la historia, existe una perfecta reconciliación de lo ideal y lo real, una verdadera autorevelación del concepto en lo individual, una síntesis de lo necesario con lo contingente; en fin, la plena realidad de la vida universal e inmortal en su ser-para sí. En la Naturaleza, por el contrario, opónese la necesidad en el todo y en las leyes a una contingencia indiferente e incomprensible en lo particular y lo individual; en vano busca nuestro conocimiento también en el detalle del suceder natural una regla, una determinación esencial, una conexión finalista. "En la Naturaleza no solo tiene el juego de las formas una contingencia desatada, desenfrenada, sino que cada forma carece por sí del concepto de sí misma." Esta "impotencia" de la Naturaleza frente al deber de revelar y fijar el concepto manifiéstase particularmente en la perfecta dependencia (y, por ende, falta de libertad) en que se encuentran las cosas individuales existentes en ella con respecto a las condiciones y las influencias externas. "La contingencia y la posibilidad de ser determinado desde fuera tiene en la esfera de la Naturaleza su razón de ser." La independencia y el ser-para sí de los distintos cuerpos y productos es solo aparente. Ni siquiera el individuo orgánico —que es en sí ya una transición a la subjetividad, a la delimitación independiente y al libre despliegue de la vida, al ser una sola cosa e implicarse mutuamente toda la pluralidad de los órganos, a la existencia inmediata de la Idea como fin, del concepto como interna esencia generatriz—, ni siquiera el individuo viviente tiene una verdadera realidad duradera. Sucumbe ante la especie, está sometido a la perturbación recíproca, como las demás cosas materiales; el proceso del Universo pasa indiferente sobre él. Solo la muerte resuelve aquí la contradicción y la inadecuación de lo individual a lo universal (del individuo a la especie); pero la muerte no es una reconciliación sintética, no es una "superación" que ponga a salvo lo que ha sido en lo que permanece. La Naturaleza no tiene una historia que se ponga a salvo a sí misma en su propio progresar y manar de sí. Ni siquiera en el todo y en lo universal

logra fijar el concepto al desarrollarlo; en todas partes están los límites esenciales (los tipos fijos, definidos por el concepto) borrados por creaciones intermedias y desgraciadas, y no hay una ley del progreso, de la evolución, para las series y las gradaciones de los cuerpos y de las formas de la vida. La contradicción de la existencia permanece en la Naturaleza sin resolver. Y precisamente por esto tiende el proceso del Universo a remontarse sobre esta esfera y llegar al reino del espíritu.

D) *La filosofía del espíritu y de la historia*

El punto donde da un giro absoluto el proceso del Universo reside en el despertar de la conciencia. En la interioridad del yo viviente y cognoscente, el Universo que se extiende en la realidad exterior, la "dispersa totalidad de la pluralidad", recógese de nuevo en la implicación mutua y el ser una cosa de lo ideal. La nueva exterioridad mutua queda anulada al erigirse la conciencia cognoscente sobre el mundo exterior. Al mismo tiempo sale la Idea de la esfera de la existencia dependiente de influencias externas y entra en la de la libertad interna, en la de la espontánea realización de la esencia, en la del cumplimiento consciente del "destino". Pero al llegar de esta suerte la pluralidad de las cosas y de los centros de vida a la madurez de la pluralidad de seres con un yo, dotados de un saber y de un querer racional, desbórdase dentro de ellos y por fuera de ellos la profunda conexión vital que hace de ellos seres *espirituales*, libres copartícipes e individuaciones personales de realidades espirituales absolutamente universales. Ahora es cuando surge por primera vez como una realidad a la luz del día la perfecta unión de la esencia universal y del fenómeno particular. Lo individual elévase, en su autorrealización, hasta lo universal, y de esta suerte lo hace patente; lo universal manifiéstase en la particularización de la vida individual, pero solo es conocido como esta entidad espiritual y universal (y, por ende, como real "ser-para sí" de la esencia universal), en tanto el individuo niega la limitación aisladora en sí. Con la elevación de la conciencia a las conexiones y a los objetivos espirituales empieza la re-elevación de lo finito, el

real devenir para-sí de la Razón, existente en sí como infinita y universal. El "espíritu" es, pues, lo Absoluto en su *verdadera* existencia, obrando en su elemento esencial: la libertad. El destino del espíritu es la "superación" de la Naturaleza, es decir, no huída de ella, extrañamiento, aniquilación, sino la exaltación y transfiguración intuitiva y activa, hasta llegar al prístino sentido espiritual, mediación para acercarse al principio divino, idealización de lo externo y lo material, reveladora de la verdad. A través del espíritu, flor y fruto que colma la realidad toda del Universo, tórnase verdaderamente patente la esencia de lo Absoluto como intuición absoluta de sí mismo. Por eso es la metafísica del espíritu el meollo de toda filosofía del Universo.

La existencia del espíritu edifícase en grados —en determinaciones evolutivas, que no se quedan unas frente a otras, como existencias particulares (al modo como en la Naturaleza exterior), sino que viven "esencialmente solo como momentos, estados, determinaciones en los grados de evolución superiores". Solo en la abstracción filosófica puede exponerse en sus estratos la Naturaleza esencialmente *concreta* del espíritu. La idea inicial de Fichte, de la conciencia real del yo como una infrangible implicación mutua de múltiples estratos funcionales, es ampliada por Hegel hasta hacer de ella el concepto de la realidad espiritual del Universo. Los grados de su filosofía del espíritu están concebidos como estaciones en la organización del autoconocimiento del espíritu dialécticamente entretejidas y que conservan vivo, en cada caso de superación, lo superado— no, pues, meramente como grados del espíritu individual personal, sino, muy encima de esto, como grados del espíritu que se extiende a todo el Universo, y en último término del Espíritu absoluto. Lo verdadero es el conjunto del proceso, la plenitud de los panoramas recorridos en la vida, no meramente el resultado, la cumbre. El espíritu es una vida que en su seno conserva y transfigura todos sus aspectos parciales y todos sus estadios intermedios. Todos los objetos y formas de existencia que el espíritu aprehende, recorre en su vida, saca de sí, son otros tantos medios y caminos de su propio desenvolvimiento, de su experiencia de sí mismo, son los modos de su "formación". Los conceptos de conocimiento

y de conocimiento de sí mismo son tomados en Hegel tan universalmente, que abarcan todos los modos de las vivencias de la voluntad y del sentimiento (por ejemplo, los éticos, los estéticos, los religiosos) y todas las especies de sus objetos, no menos que las actividades específicamente intelectuales. A través de todas las intuiciones del objeto y del Universo, que se encuentran o se forman en el terreno de la conciencia humana, adquiere esta conciencia la experiencia de sí misma y de sus propias profundidades, de su propio en-sí. Los fundamentos de la existencia de la conciencia (en último término, lo Absoluto mismo) elévanse, a través de ella, hasta la luz del saber.

El inferior entre estos grados es el de la conciencia natural-sensible del mundo circundante, en la cual el yo, reducido a su singularidad finita, parece perderse en la inabarcable multiplicidad de lo dado; el grado supremo es la autorrevelación metafísico-religiosa de lo Absoluto-Divino en el medio del espíritu humano, transfigurado hasta el supremo carácter consciente, elevado por encima de toda finitud. La marcha evolutiva del espíritu —este proceso de autoliberación de la sujeción del yo en la criatura, hasta llegar al perfecto reflejarse de lo Absoluto en el reino único de los espíritus, reflejarse que eleva el mundo a Dios— es una progresiva autoprofundización (una re-flexión, empezando con la reflexión cognoscitiva y volitiva de la conciencia individual sobre sí misma y su núcleo esencial, desde la conciencia del mundo circundante hasta la conciencia teorética y práctica del yo), y precisamente por ello es al par una progresiva ampliación de lo individual finito hasta convertirse en lo universal finito. (La conciencia individual llega sucesivamente a la madurez de la razón que conoce la ley, del derecho supraindividual, de la voluntad universal.) El "Alma", la conciencia, la conciencia del yo, la libertad y la independencia del ser racional individual designan solo una forma (fundamental) del espíritu —el "espíritu subjetivo"—; por encima de su aislamiento singular y su finitud conducen los grados de la existencia del espíritu "objetivo" y del espíritu "absoluto"; mas en estos es donde por primera vez llega verdaderamente a la luz del día la universalidad sustancial y la dinámica de la Razón, creadora de realidades espirituales.

El tema universal de la evolución espiritual es la libertad

—entendida esta en el sentido sumamente amplio y rico en contenido del autónomo autodesenvolvimiento y autorrealización de la Razón en todas sus esferas de aplicación—. Toda cultura, todo alumbramiento de formas de vida y productos sociales, estéticos, religiosos, significa, para Hegel, un acto de la libertad, una autonomía en el fenómeno. "La libertad tiene por contenido lo racional en general."—En el punto medio de esta vasta filosofía de la libertad hállase también para Hegel (como para Kant y Fichte) la metafísica de las costumbres. Pero la idea central de esta nueva metafísica de las costumbres es la teoría del *espíritu objetivo*. En los problemas de la conciencia jurídica y moral había superado Fichte la interpretación atomística del yo individual (como una mónada psíquica encerrada en sí y que se basta a sí misma), que había sido la dominante para el siglo XVIII, y con su idea de la esencial inserción de toda conciencia concreta de un yo en un tejido de recíprocos "reconocimientos" y "requerimientos" había llegado a tropezar con una nueva metafísica del espíritu social. Pues bien, Hegel prosigue esta tendencia en gran estilo. En la marcha gradual del espíritu (como la expone por primera vez la *Fenomenología del Espíritu*) recórrense los estadios de recíproca relación entre los centros de conciencia —desde la extrema enajenación y oposición de la lucha a vida o muerte, pasando por las relaciones sociales de la dominación y la servidumbre, por las formas del reconocimiento y del contrato jurídicos, del respeto y la afirmación moral, de la comprensión indulgente, hasta la suprema unión del amor fraternal y de la comunidad religiosa. En todas estas formas de vida adquiere el espíritu una realidad que reside muy por encima de la subjetividad de los yos y de sus vivencias de conciencia. Un multiforme mundo objetivo, la realidad suprapersonal de la sociedad, de la cultura, de los poderes históricos, es el que se abre— un mundo y una objetividad distintos del de la Naturaleza dada en forma sensible (pues ante todo no hace frente a la conciencia como algo extraño, sino que deja advertir en cada uno de sus rasgos la influencia de las ideas humanas y de las intenciones conscientes de la voluntad), pero tampoco por ello menos real y objetiva que aquella. Más aún: aquí es donde por primera vez surge a la luz del día la verda-

dera "realidad", la verdadera autorrevelación de lo esencial en los fenómenos. Solo una realización parcial de los individuos es la eticidad moral del individuo, la cual se encuentra frente a lo universal incondicionado de la ley y aspira a acogerlo en la propia voluntad limitada. La plena realidad de la libertad muéstrase en las potencias vitales de la familia, de la nación, de la sociedad, del Estado —en estos organismos suprapersonales, cuyo desenvolvimiento vital es en un sentido más alto y más pleno que en los organismos de la Naturaleza una autorealización espontánea de fines e ideas universales—. Aquí (por ejemplo, en las costumbres, las intuiciones, las leyes, los ideales, las formas de cultura de una comunidad, que se propagan de un modo vivo y espiritual) es donde está lo universal íntima e inseparablemente unido con lo individual; una espontánea participación y un confiado carácter de los muchos individuos, su libre colaboración y su sentirse una cosa con el todo, es lo que da pulso a la vida de la totalidad. Aquí cede la contingencia de las condiciones externas; la interna necesidad, pletórica en contenido (universalidad concreta), del sentido de una vida espiritual, de un "destino" universal del hombre, de la Humanidad, exteriorízase en las particularidades de la vida colectiva, incluso en la singularidad y la aparente contingencia de las intuiciones y las voliciones individuales de la persona. Lo ideal, lo esencial, lo racional, vive en las totalidades de la existencia humana como una realidad sustancial, concreta; el deber ser, la idea, el destino eterno no es un más allá abstracto, sino una inmanencia concreta, de cuya sustancia vital se nutre todo individuo dotado de conciencia y espíritu.

El nuevo concepto del espíritu, que se da en lo anterior, ostenta un expreso carácter *universalista* (en un todo conforme con una ontología para la cual el concepto es lo en-sí de todo lo real). La individuación no es ningún asunto ni problema central para Hegel, y si este no quiere saber nada de la "materia" como el verdadero *principium individuationis* frente a las formas-ideas, siguiendo en ello la marcha general de la metafísica moderna, tampoco intenta, por otra parte, continuar el individualismo de las formas contenido en la monadología. Hegel quiere concebir lo universal mismo como "concreto", el

espíritu universal como individuo ("universal"). En su concepción de la realidad espiritual e histórica aparece el individuo las más de las veces como lo perecedero, como un tránsito y un medio, como un órgano funcional del espíritu universal, que en el transcurso de la vida se sumerge de nuevo en el fluir del todo. Lo que pervive es su obra espiritual, no él mismo. El postulado de la inmortalidad del alma individual es considerado como la expresión de una situación en que la conciencia está aprisionada en lo finito y en disensión con lo universal infinito; en él se yerra en cuanto al verdadero concepto de la "vida eterna". También la expresión de "alma" o la de "espíritus" son transportadas por Hegel del individuo a lo universal —así, cuando denomina "almas" a los momentos y a los movimientos espontáneos dialécticos (los cuales son, empero, algo "superior"), o cuando designa a las creaciones espirituales de la filosofía en su serie histórica como el "verdadero reino de los espíritus", como "el único reino de los espíritus que hay"—. Pero este universalismo de Hegel distínguese netamente de la metafísica del espíritu de aquellas antiguas teorías acerca de la "unidad del intelecto" (apoyadas las más en Aristóteles), en las cuales el espíritu como tal, la esencia pura, nada tiene que ver con la individualidad, y solo mediante su unión con la materia penetra en lo particular. Hegel busca una síntesis superior a la antítesis entre un henismo abstracto como este y el pluralismo abstracto (según su interpretación) de las almas mónadas. El fenómeno del "espíritu objetivo" es el que le señala el camino: el espíritu es la esencia y la sustancia de los individuos personales, pero ni él mismo adquiere su realidad y su existencia vital, sino mediante su libertad y espontaneidad. La subjetividad de un carácter personal y de una autoformación individual es un momento esencial en la estructura del ser, es decir, en la realización de la vida del espíritu. En el elemento y sobre la base de la conciencia (individual) alcanza el espíritu la madurez de su propia esencia como ser-para sí. Imposible separar su eterna universalidad sustancial de la particularidad e individualidad de las personalidades libres. En la nueva metafísica de las realidades universales sociales e históricas no se abandona la gran con-

quista original del idealismo: la posición central de la conciencia del yo y de la persona espontáneamente activa.

Con la teoría del espíritu objetivo pasa el mundo *histórico* al centro de la metafísica del espíritu, de Hegel, y, por tanto, de la metafísica de la realidad en general. Ningún pensador anterior ha comprendido tan profundamente la historia como una esfera peculiar del ser, como un segundo Universo junto a la Naturaleza. El devenir histórico es para Hegel la más propia y más alta forma de la vida; la verdadera realidad de algo que en la Naturaleza y en el alma individual solo puede exteriorizarse imperfectamente. El *pathos* dialéctico del devenir culmina en una metafísica de la totalidad de la vida histórica; el idealismo lógico se colma en el idealismo histórico. En la valoración e interpretación metafísica de la realidad histórica álzase la filosofía de Hegel como algo absolutamente único en la historia de los sistemas.

Los grandes organismos del espíritu, los pueblos que han formado un Estado y engendrado una cultura, tienen su vida, su florecimiento y su plasmación, y el cumplimiento de su destino eterno, en el *tiempo*. Los pueblos, sus Estados y sus culturas no marchan indiferentes unos junto a otros y detrás de otros, sino que su multiforme vida es una interacción a través de la lucha y la divergencia, la oposición y la síntesis superior. En tal pugna destáncanse los grandes períodos temporales de la historia universal; de un perecimiento en el tiempo brota inmediatamente una nueva y fecunda forma, conciliadora y superadora.—Partiendo de tales observaciones, da Hegel al concepto primario del idealismo en la "historia" (dialéctico-teleológica) de la conciencia y en general en el espíritu pugnante por llegar a la conciencia de sí mismo (concepto en sus orígenes rigurosamente intemporal), la dimensión temporal de que carecía. Historia en sentido estricto es espíritu exteriorizado en el tiempo. Pero el tiempo ya no es (como en la Naturaleza, juntamente con el espacio) una mera forma de la exterioridad, de la división, del perecer, sino al par aquella dimensión que hace posibles todas las síntesis y realizaciones espirituales, la dimensión del poner a salvo, del vivo introducir lo pasado en lo presente, del "superar" que transfigura la limitación pretérita en el futuro más amplio. En la dialéctica

temporal de la evolución, en el pugnar temporal de la historia universal, es donde la vida del espíritu se colma hasta la plena realidad.

La vida histórica de cada pueblo es el momento parcial y transitorio de un proceso más amplio: la *historia universal;* esos grandes sujetos y portadores suprapersonales del suceder son funciones orgánicas en la vida una del "espíritu universal", del espíritu de la "Humanidad" en general. El tema de este total proceso temporal es el tema del espíritu en general: la libertad, como un estar en sí mismo, como una autoformación, hasta llegar a la autotransfiguración. En la lucha histórica de las ideas (o de los espíritus nacionales que se organizan en los sistemas espirituales de los Estados, las culturas, las formas de la existencia religiosa) realízase la vida de la Idea una, que es la historia de su conciencia de sí misma, que es el devenir-para-sí de lo en-sí. También para esta evolución temporal es válido que lo verdadero es el todo —la vida entera, en la plenitud de sus períodos, recogidos en el seno de cada nueva madurez; la historia universal entera, pues, como la grande, paciente y tenaz labor del espíritu universal en su íntima divergencia consigo mismo.

Esta visión histórica tiene consecuencias extremadamente importantes para el concepto de la razón humana y de sus estructuras categoriales. Según Hegel, cada época pone de manifiesto a su manera el organismo de la Razón. No solo las producciones y las obras, sino las formas del pensamiento y las ideas mismas son necesariamente diversas en las distintas etapas de la historia, y la verdad entera no reside en ninguna fase aislada, sino en la vida del conjunto. También la Razón tiene su evolución; no se la debe separar del devenir histórico de la Humanidad entera, como un sistema constante, extraño al tiempo (según había sucedido en la metafísica de la Ilustración o en Kant, e incluso en toda metafísica de la razón hasta entonces). Lo que ella es con arreglo a su idea desde la eternidad, llega a serlo para sí misma y de un modo real y eficiente solo en el curso de la labor histórica.

En la visión histórica de la realidad, que tiene Hegel, resalta francamente también el optimismo metafísico que estaba implícito en el idealismo absoluto ("panlogismo") de cuño

dialéctico-teleológico. El proceso histórico universal es uno, y este curso laborioso del espíritu es el camino esencialmente necesario de su autoperfeccionamiento. La historia es en cada uno de sus puntos, también en la decadencia y en la ruina, cuando se la considera en grande y en conjunto, progreso. En la lucha de los pueblos y de las culturas brota en cada caso de la forma inferior de la libertad la superior; la historia universal es el juicio final. El espíritu sigue su marcha segura; en cada grado de su autodesenvolvimiento hácese real lo que en él sirve mejor a la perfección del todo. En contraste con la impotencia de la Razón en la Naturaleza irrumpe aquí la omnipotencia de la Razón, del concepto, que se da forma a sí mismo, hasta llegar a la plena realidad. Todo lo históricamente real es racional y todo lo racional se realiza. La contingencia de los individuos con todos sus impulsos y pasiones egoístas está subordinada a un plan superior que se realiza a través de ellos, sin que lo sepan las más de las veces. Hasta las grandes personalidades de la historia, que aspiran a ejecutar y ejecutan de hecho planes propios, son en verdad instrumentos, mandatarios del espíritu universal. Lo que no encaja en este orden dotado de un fin y de un sentido, no es en absoluto "real" (esto es, esencia unida con la apariencia, esencia que se expresa en la apariencia), sino "pútrida existencia", el "cascote de la existencia" que se deshace, mientras la historia real guarda en sí todo lo esencial y lo hace pervivir en la evolución regeneradora del espíritu inmortal. En cuanto a lo negativo de la existencia humana, todo, la destrucción, el dolor, el mal moral mismo, pertenece a la evolución dialéctica de la historia. En el sentido del devenir y de la vida de esta encuentra Hegel el motivo fundamental de su teodicea. A la vida pertenece la muerte; lo negativo es en el continuo, progresivo tránsito a lo superior, un momento necesario de lo positivo. Historia es lucha y superación; lo trágico de la existencia pertenece a la autorrealización del espíritu. Siempre hay, empero, una conciliación, un autoperfeccionamiento en camino; el proceso histórico universal acoge en su seno los contrarios limitados, hace no-sucedido el mal sucedido, demuestra la necesidad esencial de las etapas superadas.

Los estratos más altos y terminantes de la existencia espiritual recógelos Hegel bajo el concepto del "Espíritu absoluto".

En el centro de ellos está la religión, el irrumpir la vida infinita misma y la perfecta reconciliación a la luz de la conciencia en los sujetos finitos y en su comunidad espiritual real. En ella logra Dios —la Idea reconciliada con el mundo y absolutamente unificadora de toda existencia finita a través de las divisiones y del dolor infinito— la realidad del ser-para sí; la sustancia se ha tornado plena y totalmente sujeto; lo Absoluto, Espíritu absoluto; la verdad se ha recogido en una certeza infinita. Revelándose Dios para la conciencia finita, se revela para sí mismo. Pero también en este caso se hallan ambas cosas inseparablemente entretejidas: la unidad suprapersonal, suprasubjetiva del espíritu y la intimidad independiente del vivir y el dar forma personales. "Lo que aparece como *mi* hacer es entonces un hacer de Dios, y también a la inversa." La profunda unidad de la razón divina y humana, de la vida universal infinita y la particularidad de los individuos libres, llega a la madurez de la conciencia y de la certeza vivas. Dios no es una cosa ni un ser trascendente, situado más allá del hombre y de la conciencia humana, sino que vive en estos como en su propia naturaleza superior y verdadera sustancia. En el espejo infinito de los espíritus finitos tórnase lo Absoluto Dios y reino de Dios a una.

Hegel ha rechazado enérgicamente la rotulación de esta doctrina suya como "panteísmo". Como Schelling, quiere superar la oposición de la transcendencia teísta y del panteísmo de la inmanencia en el principio superior de un monoteísmo concreto. La oposición Dios-mundo ha de brotar eternamente de lo Absoluto, sin petrificarse en el dualismo. Si el mundo, el conjunto de lo finito ha de comprenderse en su eterno y necesario brotar de la autorrevelación divina, esto no quiere decir en modo alguno que la vida misma de Dios se resuma en el mundo y que el mundo como tal sea divino. La Idea en sí (la Idea de la lógica) permanece trascendente y superior a todo suceder cósmico. Su absoluto pensarse, este espontáneo movimiento creador que llega a las formas del ser (categorías) más concretas y más subjetivas, muéstrase como una personalidad absoluta encerrada en sí misma y que en sí misma tiene su propia y eterna evolución vital. Mas en tanto, por otro lado, se despliega la Idea en el mundo, exteriorizando y revelando en

él la propia esencia (desde la materia hasta remontar al saber que Dios tiene de sí en el Espíritu absoluto), está presente en todas las partes del mundo, como la raíz y la verdadera vida de este; pero nunca coincide simple e inmediatamente con la existencia de lo finito. Tanto la Naturaleza como el espíritu llevan en sí, en su mera existencia, la contingencia; la finitud como tal tiene que ser primero negada en ellos y por medio de la negación, desarrollado lo Divino. El no-ser de lo finito es el ser de lo Absoluto. La verdadera afirmación de la vida divina en el mundo tiene que tomar su camino a través de la negagación del mundo. El mundo mismo no es Dios, no es divino; únicamente por medio del acto del espíritu puede elevarse hasta Dios, reconciliarse con Dios.

La esfera del Espíritu absoluto comprende, además de la religión en sentido estricto, el arte y la filosofía (la metafísica) como ciencia de lo Absoluto. El *arte* es lo Absoluto visto en la existencia objetivo-moral inmediata, la Idea vista en lo real, la infinitud vista en el producto finito. La idea estético-religiosa del mundo expuesta por Schelling es recogida por Hegel en la autorrealización del espíritu. También la metafísica del arte es desarrollada por Hegel como un vasto y bien organizado sistema gradual de las artes y de los géneros artísticos, en el cual corresponde a cada una de las artes su función especial e incomparable en la aprehensión de la esencia del mundo y del sentido de la existencia mediante la intuición de imágenes sensibles. La suma perfección del Espíritu absoluto la encuentra Hegel más arriba del arte y de la religión, en la *filosofía*. Como el tema de la evolución universal es la conciencia o el saber que de sí tiene lo Absoluto, es necesario buscar la plenitud última por encima de la intuición estético-objetiva y de la certeza subjetiva de lo infinito en el sentimiento y en la fe, o sea, es necesario buscarla en el saber de la razón, seguro de sí mismo y que a sí mismo se esclarece metódica e íntegramente. La ilimitada fe de Hegel en la capacidad de comprensión de la razón humana, que según él puede superar en la pura especulación dialéctica todas las contradicciones y antinomias, y, no obstante toda la finitud de su base, hacerse susceptible de lo Infinito mismo, llévale a tomar la comprensión filosófico-sistemática por el estadio final en el edificio

gradual de la reconciliación y de la síntesis. El sistema de la filosofía es la autorrevelación perfectamente clara del eterno organismo y sistema de la Razón absoluta. La lógica es el comprenderse lo Absoluto en el medio del espíritu filosofante; y el conocimiento de las dos ciencias reales filosóficas libra definitivamente a la Idea (al poner al descubierto la Razón en todos los puntos del devenir de la Naturaleza y del mundo espiritual) de la falsa existencia y contingencia de lo finito. Remontando sobre la religión, alza la metafísica el mundo hasta Dios, y trae la reconciliación, que en el pensar se aprehende a sí misma según su propia necesidad intrínseca y que a sí misma se posee totalmente en la certeza del estricto saber. También esta metafísica del conocimiento filosófico es concebida como un aspecto en el proceso histórico, y de esta manera queda infundido a la historia de la filosofía un sentido completamente nuevo. Los sistemas filosóficos de la historia en su sucesión temporal reorren, a grandes rasgos al menos, el camino de la necesidad dialéctica. La historia de la filosofía es un progresivo autoconocimiento de lo Absoluto, que se verifica por medio de oposiciones y síntesis. Las concepciones del Universo forjadas por los diversos tiempos y pueblos y por los filósofos puestas de manifiesto en forma de sistemas contrarios, son las concepciones (en cada caso limitadas y al par superadoras de la limitación anterior) del espíritu universal mismo; y la cadena de ellas es el "verdadero reino de los espíritus". También aquí está vivo lo pasado en lo presente, como momento superado y en todo tiempo comprensible en su verdad y necesidad limitada. La verdad misma es la totalidad del proceso; el sistema filosófico verdadero, la síntesis perfecta, general y que resuelve dialécticamente las contradicciones de los sistemas aparecidos en el tedioso, paciente trabajo de la historia.

VII

Colaboradores y últimos continuadores del movimiento idealista

La obra metafísica de los tres grandes jefes del idealismo alemán no tiene par por la grandeza de la concepción, ni por la fecundidad de los problemas planteados, en nada de lo creado en su época, ni a continuación. Cierto que hay encerrada una buena cantidad de importantes ideas metafísicas (hoy excesivamente olvidadas) en las obras de aquellos pensadores que todavía entran dentro del conccepto lato del idealismo postkantiano, como también en las de aquellos otros que han salido de este, pero han pasado luego a otra posición del espíritu y a otra visión del mundo. Mas la significación de todo punto eminente que coloca la obra de Fichte, Schelling o Hegel inmediatamente al lado de los sistemas de Descartes, Spinoza o Leibniz, no les corresponde ya en modo alguno. Nuestra exposición solo puede, por tanto, dibujar un breve esbozo.

1. Schleiermacher, Krause, Baader

A) Ninguno de los idealistas ha unido tan firmemente con el spinozismo las nuevas ideas centrales de la razón y de la conciencia del yo como Schleiermacher. También este busca la síntesis superior del idealismo y el realismo dentro de un estrecho parentesco con el sistema de la identidad de Schelling.

La "humildad de la religión" hácele "presentir otro realismo" que aquel al cual el idealismo "con tanta razón se consideraba superior". La *entrega al Universo* ha de encerrar, fundida con ella, la autonomía de la conciencia del yo. La actitud de Spinoza ante el Universo es el modelo.

La idea de los grados pasa a segundo término. Lo real y lo ideal son dos modos equivalentes y paralelos del ser absoluto. Las dos grandes regiones de la realidad, la Naturaleza y el mundo de la razón (cada una de las cuales es un complejo de lo real y lo ideal, de lo material y lo espiritual, solo con la decidida preponderancia de lo uno o de lo otro), hállanse independientes la una frente a la otra. La conciencia que conoce y obra llega por encima de sí misma hasta lo trascendente a ella. Las formas del conocimiento (las categorías, el espacio y el tiempo, las estructuras de la lógica formal) tienen su exacta correspondencia en los principios y las relaciones de la realidad externa. El saber no es solo una concordancia del pensamiento consigo mismo y de los sujetos pensantes unos con otros, sino una concordancia con el ser. Ahora bien, esta concordancia establécese, según Schleiermacher, a base y con ocasión de influencias reales, de afecciones del espíritu (en sus funciones orgánicas) producidas por la realidad externa, por la totalidad del Universo. Separándose en este punto de Spinoza, para él es el mundo este conjunto de la Naturaleza y el espíritu, un universal orden de acción causal, a pesar de toda la oposición existente entre lo ideal y lo real. Lo mismo que la Naturaleza sobre la razón, actúa también la razón sobre la Naturaleza. El edificio entero de la historia y de la cultura nace precisamente de este obrar de la razón que interviene en lo real (o en lo ideal-*real*). Así queda enlazado el antiguo realismo de la idea causal y dinámica del ser (que suena claramente al siglo XVIII y a Kant) con la metafísica de la razón. La razón es un ser o una vida universal unitaria que se exterioriza en la actividad racional de los individuos, haciendo que sus formas ideales lleguen con concordancia a la conciencia y al concepto en ellos —con toda la diversidad de las organizaciones y de las ocasiones— y transformando por medio de ellos el mundo.

El orden del Universo, como determinación recíproca de la

Naturaleza y la razón, pide el remontarse hasta el último fundamento unitario de lo real y lo ideal. La conformidad de los conceptos de la razón cognoscente a las formas sustanciales y las leyes causales de la Naturaleza y el poder que el ser exterior tiene de acoger en sí las estructuras teleológicas del obrar de la razón, todo esto ha de explicarse por la identidad primitiva del ser y el pensar. La necesidad de que haya esta identidad la experimentamos (bien que todavía en una relativa escisión) en la conciencia del propio yo. Trátase de pasar de aquí a la idea de la identidad absoluta. Así como el yo es experimentado como fundamento de todas las distintas actividades y oposiciones, de igual modo ha de ser concebido Dios como la unidad primitiva de la totalidad del Universo. El viejo motivo del fundamento unitario del orden armónico o causal del Universo combínase en Schleiermacher con el principio idealista del yo como el sujeto-objeto que se revela inmediatamente en nosotros: Leibniz y Wolff con Fichte y Hegel.

El mundo es un orden de acción causal y de universal compenetración de lo ideal y lo real. Dios es la unidad superior a todos los contrarios y el fundamento de todo orden. Ahora bien, esta unidad de lo Absoluto, exenta de toda oposición, no puede nunca, según Schleiermacher, ser aprehendida realmente por el pensamiento, ser conocida conceptualmente o por medio de una intuición intelectual. Esta unidad es para nosotros una mera "Idea", nunca realizable (ni siquiera en una aproximación infinita), aun cuando es una Idea necesaria y real, y no solo una necesidad subjetiva de nuestra razón. Dios está supuesto real e idealmente en todo saber, y obra en nosotros como la unidad de las ideas, como conciencia moral. Pero él mismo no es sabido, pues el saber muévese necesariamente en medio de contrarios. Toda atribución de propiedades a la Divinidad (también, pues, su caracterización como ser personal) debe rechazarse filosóficamente, como una sumisión de lo absolutamente exento de oposición a los contrarios, que le hacen finito.

Alzase, pues, ya en Schleiermacher una importante reacción contra la forzada pretensión idealista de llegar a un conocimiento adecuado de lo Absoluto por medio de la especulación filosófica. La limitación señalada por la crítica de Kant en la

razón finita hácese de nuevo perceptible; y se opone la independencia de la experiencia religiosa personal y de la Iglesia (y de la teología fundada sobre ella) a la subordinación incondicional de la fe al saber, de la religión a la ciencia racional absoluta.

Cierto que Schleiermacher no ha desarrollado con rigor alguno esta tendencia. En particular, la trascendencia gnoseológica de lo Divino, así estatuída, no impide en él una aproximación de Dios y el mundo, que de hecho acerca su filosofía al panteísmo spinozista más de lo que se había acercado ninguno de los sistemas idealistas, considerado en su totalidad. Lo que Schleiermacher tiene que aducir contra el panteísmo (por ejemplo, del sistema de la identidad de Schelling) afecta más a las pretensiones gnoseológicas y deductivas de estas filosofías del Uno-Todo que al contenido de la representación del ser. Dios (la "negación real de todos los contrarios") y el mundo (la "totalidad de los contrarios") son para Schleiermacher ideas correlativas; no puede pensarse la una sin la otra. Del mismo modo que la pluralidad del Universo no puede pensarse como un conjunto y una totalidad si no es pensándola en Dios, así Dios es sin el mundo un "fantasma vacío". La fuerza divina hállase perfectamente representada en la totalidad de lo finito; todo lo posible en Dios es también real. "Si Dios descollase sobre el mundo, habría en él algo que no sería condicionante del mundo, y si el mundo descollase sobre Dios, habría en él algo que no estaría condicionado por Dios." La preponderancia idealista de lo espiritual sobre lo material se esfuma en este monismo de la totalidad. La verdadera idea de Dios no piensa a Dios como lo puramente ideal, sino como lo que se halla sobre la oposición. Consecuentemente, búscase también la causalidad divina en el universal condicionamiento de todo lo finito por el orden general de la Naturaleza y del mundo; la "absoluta dependencia" de todo ser finito es igualmente dependencia con respecto a Dios y con respecto al Universo. Tampoco queda, pues, mucho espacio para la libertad y la personalidad (a pesar de todo cuanto se hace por destacar lo individual y peculiar en la esfera moral y religiosa). Lo que sucede libremente, puede ser considerado asimismo como un efecto de las causas exteriores en el orden del Universo, que tiene

su causa en Dios. Todo sucede necesariamente, o mejor, todo es tan necesario como libre; la libertad significa solo la interna necesidad de desarrollar el germen propio. Los seres individuales, incluso los espirituales, solo son estados mudables en la vida del Universo; contra el fluir del proceso del Universo no puede afirmarse nada finito, ni siquiera las personas. Recházase la aspiración a la eterna providencia de lo individual; la verdadera inmortalidad es la "vida eterna" en la unión con lo Infinito, en medio del presente y de la finitud. Pero el todo dentro del cual se sume el individuo es, precisamente como totalidad de la acción causal divina, perfecto. Lo malo nunca es sino lo imperfecto en relación a formas superiores de evolución. Para la ética de Schleiermacher (como ciencia real metafísica que ha de exponer el obrar de la razón sobre la Naturaleza) no hay una oposición absoluta del bien y el mal, sino solo un más y un menos en la plenitud de la organización. También en este punto se ha acercado Schleiermacher bastante a la actitud de Spinoza.

B) La metafísica de Carlos Cristián Federico Krause parte toda ella (muy en contraste con Schleiermacher, y en el más estrecho parentesco con Schelling y Hegel) de la convicción de que lo Absoluto (el "Ente") puede ser contemplado por nuestra razón y conocido por la especulación filosófica en su íntima esencia. La filosofía no es para él ciencia profana, sino ante todo ciencia de Dios o teoría del Ente. La ciencia de lo finito solo es posible sobre la base de un nexo racional con lo Infinito; hasta la certeza de sí mismo que posee el yo tiene por cimientos la idea y la certeza de la vida divina. La ciencia primitiva es la de lo Infinito; toda ciencia de lo finito es secundaria y condicionada; la finitud es un concepto negativo; lo Infinito, el positivo. Pero el "Ente" no es en modo alguno idéntico con el fundamento o el conjunto infinito de lo finito. La teoría del Ente de Krauser quiere superar el panteísmo en todas sus formas, también las de nuevo vivas en Schelling y Hegel. Hay que distinguir de Dios como el "Ente originario" (es decir, como el fundamento del Universo) el "Ente" mismo. El "Ente como Ente originario" está fuera del mundo, pero a la vez referido, como fundamento, a este, como lo fundado, y revelándose en este. El "Ente" en sí, por el contrario, hállase

por encima de esta servidumbre a la oposición y es un "todo superior" situado más allá de toda dualidad y relación. El teísmo y el panteísmo concílianse y se superan por medio del "panteísmo" (el término ha sido creado por el propio Krause) o la "teoría de todo en Dios". Dios no es El mismo el mundo, ni algo existente fuera de este, sino que comprende en sí el mundo, remontándose en su esencia por encima de este y superando eminentemente sus contrarios. Dios, como Ente, solo se conoce y quiere a sí mismo, es la intimidad absoluta de la personalidad perfecta; únicamente Dios, como Ente originario, conoce, siente, quiere el mundo y es "en sí, por debajo de sí y a través de sí", la vida de las cosas en el tiempo.

La pura intuición esencial aprehende, pues, a Dios antes de toda interna oposición y pluralidad. Pero esto no quiere decir que lo Absoluto solo pueda ser aprehendido aquí negativamente o como Indiferencia. El Ente uno y entero muéstrase (análogamente a la unidad del yo en la conciencia de sí mismo) como un "organismo" de esencias; en la ciencia divina otórgansenos las supremas categorías y principios, y, por ende, los fundamentos de todas las ciencias de la Naturaleza y del espíritu. Las esencias del Ente son las categorías del ser pura y simplemente. La metafísica, como "ciencia fundamental", es al par (igual que en Hegel) teología filosófica y ontología general; dentro de su marco elabora Krause su nuevo sistema de las categorías. Entre las primeras esencias supremas figuran, junto a la unidad, la autarquía (o incondicionalidad) y la totalidad (o infinitud) de Dios. Pasando ahora de la teoría fundamental del Ente a la "teoría del Ente originario", y prosiguiendo hasta llegar a comprender las cosas del mundo temporal por la intuición de Dios como Ente originario, preséntanse las grandes regiones de la realidad como una vida externa reveladora de aquellas supremas determinaciones del Ente. La esencia fundamental de la *Naturaleza* es la totalidad; la Naturaleza es un *continuo infinito* en el espacio y en el tiempo, un todo de fuerza y de vida una, que encierra en su seno todo lo particular que hay en todos los grados de lo cósmico y de lo orgánico. Frente a la Naturaleza álzase, como revelación de la *autarquía divina*, la *razón* (o autonomía) o el reino de los espíritus —que es también un ente temporal infinito y único,

pero que en sí encierra y fundamenta una serie infinita de seres racionales conscientes de sí o almas. En la conciencia de sí mismo y la libre voluntad personales del individuo revélase totalmente la autarquía divina como en una imagen. Por eso, y con toda la básica totalidad de la razón, tiene también la vida particular del alma individual una duración infinita; en la evolución infinita de los seres individuales intuye Dios la historia de su vida autárquica. El núcleo esencial de lo individual está por encima de toda determinación temporal.

La Naturaleza y la razón (que también en Krause son equivalentes y se oponen en compenetración armónica) tienen su unidad suprema en el *hombre*. El hombre es una unidad (un "ente sociativo") de cuerpo y alma o de ente natural y ente espiritual; los productos supremos de las dos esferas de la Divinidad, el organismo más perfecto y la culminación de la razón en la conciencia de sí, fúndense aquí uno contra otro. Así, es la *antropología* (la "teoría del ente sociativo"), junto a la ciencia de la razón y la filosofía de la Naturaleza, la tercera ciencia fundamental que integra la filosofía de la realidad dimanante de la teoría del Ente originario. La Humanidad, como la Totalidad Una —un gran organismo individual (cuyos miembros son los individuos parciales) y una vida infinita de la historia (no limitada a la existencia terrenal)— expresa tanto la autarquía como ente espiritual, cuanto la totalidad como ente corpóreo. En sus identificacioines creadoras y siempre renovadas de lo sensible y espiritual, de lo real natural y lo racional ideal. es superior a la Naturaleza y la razón; es la más extremada síntesis de libertad y necesidad, es la ciudad de Dios.

Desde este punto de vista, conviértese la ***filosofía de la historia*** en la parte principal y final del sistema de la realidad, en la cumbre de toda ciencia del Universo. La categoría fundamental de la filosofía de la historia de Krause es el concepto de vida, y su peculiaridad consiste en desarrollar metafísicamente una vez más la vieja analogía con la vida individual (existente, por ejemplo, ya en San Agustín). Al puro principio de la evolución y del progreso opónese en la teoría de la vejez la idea del esencial ascenso y nuevo descenso de todo proceso vital. Un movimiento retrógrado ha de seguir al progreso, des-

de la vida germinal a la juventud y a la madurez de la vida; esto no vale solo para el individuo orgánico, sino asimismo para los sujetos interpersonales y suprapersonales del devenir, para todas las razas y pueblos, como ya para los matrimonios y las amistades. Por eso el devenir en el tiempo no carece de sentido ni de finalidad. La transición a la vejez y a la caducidad no es un término absoluto, sino, al par, la aproximación a un nuevo nacimiento y a una existencia superior. En todas las edades de la vida, como en las sucesiones de los ciclos vitales, hay siempre algo nuevo que irrumpe inagotablemente desde la eternidad en el tiempo.

C) También Francisco de Baader busca en la metafísica, ante todo, el conocimiento especulativo de Dios. Toda filosofía es filosofía religiosa, todo pensar ha de comenzar con Dios. Por ende, también para él es la ciencia fundamental, al par lógica (teoría del logos creador) y teología. Mas también pide Baader una distinción entre el pensamiento humano y el divino, entre el pensamiento creado y el creador, más rigurosa que la que se había dado, por ejemplo, en Schelling y Hegel. En contra de la autocerteza subjetiva de la conciencia y del *pathos* de la autonomía de la razón, pone la convicción de que nuestro saber nunca representa sino un ser partícipe del saber divino. El hombre no obra por sí, ni sabe por sí, sino que su saber es (lo mismo que su conciencia moral) un saber con Dios, su razón es un oír. El pensamiento y la certeza del saber humanos solo es posible a base de su ser pensado y sabido. *Cogitor ergo cogito et sum* —esta, y no el principio de Descartes, es la suprema certeza sustraída a toda duda. Así, pues, en nuestro saber real de Dios, es en último término Dios mismo el oído y el oyente.

En el concepto de Dios de Baader tiene la primacía el idealismo espiritualista (procedente de Fichte) solamente. Dios es espíritu, pero el ser del espíritu, tomado en su más propia realidad y no solo según sus exteriorizaciones morales, es saber y conciencia de sí mismo. Ser es conocer, y conocer es engendrar, producir; así, pues, toda existencia creada es un ser sabido y conocido por Dios. Pero hay que rechazar la concepción según la cual Dios únicamente alcanza la conciencia de sí mismo y la personalidad en el saberse y el saber de él, pro-

pios de los espíritus finitos. El idealismo ha de emanciparse de las trabas panteístas. El mundo no es un tránsito necesario y eterno para que llegue Dios a sí mismo; es una creación libre, que ya no puede construirse ni comprenderse genéticamente por nuestro saber, sino que solo puede aceptarse como un hecho. Más allá, y antes de la referencia al mundo, gira la vida de Dios en sí misma —como un conocerse a sí mismo y un revelarse generadores de sí mismos, como una eterna unidad actuante y palpitante, que está dotada de forma, que se da forma, que se desarrolla mediante su interna diferenciación, "organización y que, por consiguiente, retorna siempre a sí misma". Una gran parte de las especulaciones de Baader intentar formular en conceptos este proceso eterno (la mística alemana y, particularmente, J. Böhme, le señalan los caminos); en este intento es de muy particular importancia el relieve que alcanza el motivo voluntarista (*anterior* a la filosofía de la libertad, de Schelling). El advenimiento de la revelación en Dios es un proceso volitivo; la voluntad insondable se alumbra a sí misma en la voluntad aprehensible, para desde esta retornar como espíritu a sí misma. Es, ante todo, el momento de la personalidad el que señala al principio voluntativo de la vida: la independencia y la peculiaridad brotan de la "naturaleza" en Dios, como un *desiderium sui,* como el eterno apetito y anhelo de la revelación. También en la filosofía del Universo es luego la voluntad la potencia creadora y formadora.

Al teísmo espiritualista corresponde en Baader una concepción del Universo que adjudica al espíritu el primado absoluto sobre lo material y natural (en rudo contraste con Schleiermacher y Krause). El mundo de las criaturas es, en cuanto a su esencia primitiva, puramente inmaterial. La materia, el despliegue y la dispersión del mundo en el espacio y en el tiempo es consecuencia de una caída inteligible de la criatura en el pecado. Nuestra realidad y existencia no es la verdadera, como claramente se ve ante todo en la esencia del *tiempo* en que nos encontramos, el cual no es (como el tiempo "verdadero") una unidad de pasado, presente y futuro, sino algo en destrucción perenne, sin presente efectivo, y lo existente en él algo que corre con necesidad hacia la negación, hacia la muerte. Pero justamente la realidad material y la extensión temporal

da a su vez al hombre la ocasión y la base de su resurrección. La finalidad y el destino de su vida es librarse de la materia, volver a Dios y hacer que vuelva a él la criatura, en general, y en la vida temporal misma, elevarse sobre lo temporal.

2. El Schelling de la última época, Weisse y Fichte (hijo)

Los sistemas de los pensadores idealistas dan finalmente origen a un nuevo movimiento, el cual, tendiendo cada vez con más fuerza a una revisión de los principios, produce, con todo su profundo y duradero arraigo en el idealismo, otra posición y otro proceder: el *teísmo especulativo*. Un amplio círculo de pensadores toma parte en este movimiento, y las repercusiones se extienden hasta mucho más allá de la mitad del siglo XIX. Los decididos campeones y los jefes permanentes son, por un lado, Schelling en la última fase —que abarca algunos decenios— de su evolución y, por otro lado, y simultáneamente, Weisse y Fichte (hijo).

La seria significación de este movimiento para la historia de la metafísica ha sido muchas veces totalmente desconocida por el resto del siglo XIX, a pesar de las insistentes indicaciones y síntesis hechas por E. de Hartmann. En la actualidad ha surgido un nuevo interés por él. El punto más importante hasta aquí es el libro de R. Leese sobre la *Filosofía y Teología en el Idealismo de la última época*, dedicado ante todo a Weisse. Ya el título, puesto con buenas razones, acerca esta nueva metafísica, por su contenido efectivo, inmediatamente a los sistemas de la gran época de florecimiento. La tendencia común de estos pensadores va hacia una transformación crítica del idealismo en el sentido de destacar con más profundidad la existencia de la libertad personal, tanto en la esfera de lo Absoluto como en la del espíritu finito y de la historia. Las tendencias panteístas y universalistas del sistema de la identidad, y particularmente del panlogismo de Hegel, son combatidas partiendo de los datos de la experiencia religiosa. Una nueva atención a la multiplicidad concreta de lo real en la historia de la Naturaleza y de la Humanidad coincide con

un emerger del individualismo leibniziano a través de las tradiciones postkantianas. El "teísmo concreto" y una amplia filosofía de la personalidad es ahora el objetivo. Con él está inmediatamente ligado un giro metódico, con el que este movimiento encuentra al par su incorporación a la nueva tendencia científica de la época: la aspiración a la aprioridad pura de la especulación metafísica se quebranta y completa, al exigir que la metafísica tenga en cuenta el valor de la experincia viva y de la intuición concreta de lo dado en la Naturaleza y en la historia. El mundo producido por la libertad de la Personalidad originaria y creadora y la historia que se edifica en los actos libres de las personalidades humanas, no pueden construirse en todo lo esencial puramente *a priori*. Lo real no puede comprenderse por medio de una presunta dialéctica, sino que hay que partir de las estructuras de lo ya sido y de lo viniendo a ser, que nos son empíricamente dadas y remontarse por el razonamiento hasta el ser y el sentido del todo y de su origen. Se hace entrar en la liza contra el nuevo apriorismo de la metafísica de la razón, la hostilidad de Kant contra el dogmatismo de la metafísica racionalista y la rehabilitación de la experiencia llevada a cabo por él. Fichte hijo va finalmente en este sentido mucho más allá de Schelling y de Weisse.

A) El primero y el máximo representante de este último movimiento idealista es Schelling en la última evolución de su vida. Durante más de cuatro decenios trabaja en desarrollar y perfeccionar su sistema, situado sobre una nueva base mediante la filosofía de la libertad. El pensador, alejado de la atención de su época por el avance del hegelianismo, enmudece y cada vez está más cerrado al mundo filosófico y al público. Ahora ocupa por entero el centro para él el desenvolvimiento del teísmo filosófico (como superación especulativa del deísmo abstracto y del teísmo vacío de los teólogos, a la vez que del panteísmo naturalista y del idealista). En el curso de la evolución desde las *Edades del Mundo* hasta la *Filosofía de la Revelación,* agudízanse cada vez más la idea y objetivo al par de la absoluta libertad y autarquía de lo Absoluto y Divino, situadas muy por encima del mundo y del ser. "La libertad es nuestro atributo supremo, nuestra divinidad; esta queremos por causa última de todas las cosas." Una libre voluntad creadora es esta

18

causa suprema, no un origen y una producción necesarios. La revelación de Dios en el mundo y en la Humanidad no es una manifestación necesaria, sino un acto de amor. Mas en el centro de la idea de la revelación aparece ahora la obra de la redención. La voluntad de redención que es la voluntad de Dios, como un acto de su libertad insondable, esencialmente superior al poder de comprensión de toda razón pura, opónese a la "caída" de la criatura, dimanante del albedrío absoluto de la libertad humana, a este insondable acto del yo, que se sustrae como una "contingencia originaria" a todo comprender y deducir, y que solo cabe admitir como un hecho e iluminarlo *a posteriori,* siguiendo las conexiones ónticas dadas con él. La especulación filosófica encuéntrase de este modo ante el deber de concebir lo Absoluto como la libertad suprema, elevada por encima de todas las leyes necesarias del ser, de concebir a Dios como el "Señor del ser".

"Todo el mundo sabe que Dios no ha creado seres fuera de El en virtud de una ciega necesidad de su naturaleza, sino con suma libertad. Incluso puede decirse, para hablar más exactamente, que en virtud de la mera necesidad divina no habría ninguna criatura, puesto que esa necesidad solo afecta a la existencia de Dios en cuanto es la suya. Es, pues, por medio de la librtad como supera Dios la necesidad de su naturaleza en la creación..." "Dios, si lo concebimos realmente como libre frente al ser, es *primo loco* señor para sacar al ser de sus límites." "Este acto de la creación o condescendencia de Dios es libre. No hay, pues, más razón explicativa del mundo que la libertad divina. Solo Dios mismo puede romper la identidad absoluta de su ser y hacer de este modo espacio para una revelación. Para una acción de la libertad absoluta no puede indicarse ninguna razón ulterior; ella es así porque es así, es decir, es pura y simplemente, y en tanto necesaria." Esta elevación de la libertad absoluta por encima de la necesidad del ser es, pues, no solo libertad ante y con el ser finito creado, sino libertad frente al ser, en general, incluso el ser propio, originario e intrínseco de lo Absoluto mismo. "Lo mismo que ya en el hombre solo consideramos como su verdadero ser lo desbordantemente libre, no haremos de Dios un ser meramente necesario, y también en El consideraremos lo inapresablemente libre

como su verdadera naturaleza." "El Espíritu absoluto es el espíritu libre incluso de sí mismo, de su propio ser *como espíritu; para El* es también el ser *como* espíritu solo una especie o modo del ser. Esto, no ser nada sujeto ni siquiera en sí mismo, es lo único que le da esa libertad trascendente, desbordante, cuya... idea únicamente ensancha todos los vasos de nuestro pensar y conocer, de tal suerte que sentimos que *somos* ahora en el más alto principio, que hemos alcanzado aquello por encima de lo cual nada superior puede ser concebido." "El Espíritu perfecto está por encima de todas las especies del ser; va más allá de todas, incluso la más alta. En esto precisamente consiste su absoluta trascendencia." De este modo prepondera en Schelling el concpto voluntarista de lo Absoluto, procedente de la filosofía de la libertad, sobre el principio del ser sustancial, propio de la prueba ontológica y de todo idealismo de la razón pura. "Solo por su voluntad existe el Eterno, solo por una libre decisión hace de sí lo que haya de ser en el ser." El ser sustancial no es, en verdad, sino el "su-jeto de Dios"; Dios mismo es el Señor del ser, o sea, lo libre frente al ser. Toda revelación es, por ende, no una necesidad del ser, sino un acto libre de la voluntad. "Pues si Dios es una eterna libertad de ser, de realizarse, de revelarse, no *puede* ser puesto ya con el efectivo ser o realizarse con el eterno poder ser o poder realizarse." "Para el que es libre ha de ser libre el quedarse dentro del mero poder o el pasar al acto." "Dios, según su más alta naturaleza, no es algo revelado, sino algo que se revela; no es algo real, sino algo que se realiza, y precisamente por esto aparece como el más libre de todos los seres."

Como consecuencia, resulta necesario dar una disposición completamente nueva al sistema filosófico. Dios, como el "supraser" de la absoluta libertad y acción, hállase por encima de toda ciencia puramente racional *a priori*. Dios es el "ser absolutamente trascendente": absolutamente exterior al pensar. Toda ciencia racional aparece desde este supremo punto final de la especulación, como una mera *filosofía negativa:* excluida de lo más altamente positivo, ligada a lo meramente sujeto (la *conditio sine qua non*, la condición "negativa"), a la libertad absoluta, al reino de lo que hay que pensar necesariamente,

de lo que no puede por sí evitarse, de la identidad esencial del pensar y el ser. En toda ciencia racional (la de Kant o la de Hegel, o también la de Aristóteles) es concebido Dios exclusivamente en la idea como conclusión suprema, necesaria para nuestro conocimiento, de la misma razón pura; pero no en su realidad y verdad. Los límites de la razón pura, que Kant buscaba, ábrense aquí. La razón penetra con su mirada lo que en el ser hay de *posibilidad*, con arreglo a sus leyes necesarias, sistemáticas e inmanentes; pero la existencia misma (el Dios real y la revelación real de Dios en el mundo) permanece trascendente a ella. La razón encuentra en todo, como conclusión, exclusivamente su propia Ley. Lo positivo de la realidad, libremente querida, efectivamente existente y en realización, de Dios y del mundo, tiene la ciencia racional que dejarlo a otra modalidad de la ciencia: a la *filosofía positiva.* Ahora bien, la base gnoseológica de esta no es la inmanencia de la razón constructora, transparente para sí misma, sino la facticidad histórica del proceso eterno y temporal. La *experiencia* (en particular las experiencias de la vida de la fe en la Humanidad, los datos de la revelación) preséntase aquí como una instancia peculiar, no solo confirmativa, sino *mostrativa,* en el descubrimiento de la verdad. La filosofía sale ahora de la esfera comprendida "dentro de los límites de la razón pura" y de sus ideas y postulados (todavía respetados en la teoría de la religión de Kant y en los sucesores idealistas de este); el filósofo debe llegar a aprehender la voluntad positiva de Dios, partiendo de los "documentos" de la religión positiva y de toda revelación en la historia de la Humanidad o, por decirlo así, en una ciencia concomitante de la creación y la revelación.

La filosofía negativa refiérese, pues, por lo que toca a Dios y al mundo solo al *qué* y a la esencia del ser (en tanto este existe), solo a lo que puede ser, tiene que ser, debe ser; la filosofía positiva, por el contrario, dirígese al *qué* de la existencia; su objetivo es lo que "es fuera de la idea; no la idea, sino más que la idea." La ciencia racional, al llegar a su término, al entrar en su crisis, impulsa a remontarse por encima de ella, hasta llegar a una inversión completa, en una nueva voluntad de especulación contemplativa, no constructiva (y en esto es en lo que Schelling quiere ir decididamente más allá

que Kant y que la metafísica postkantiana de la razón). La satisfacción plena ha de ser aportada por la filosofía positiva, cuyo objeto es lo inapresablemente libre y lo real por sí mismo, el Señor del ser, la naturaleza personal y existente de Dios juntamente con sus revelaciones en los actos de su voluntad. La filosofía preséntase desde ahora en su totalidad como un doble sistema de ciencia "negativa" y "positiva", como la unión de la ciencia "primera" con la ciencia "más alta"; solamente la síntesis de ambas, que elimina definitivamente toda extrañeza y separación entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad, como entre la fe y el saber, constituye el todo uno de la filosofía y puede llenar los más altos deberes de esta.

En esta nueva actitud, la metafísica no es, pues, una mera filosofía de la razón pura, ni en el sentido prekantiano ("dogmático"), ni en el postkantiano (idealista), sino un comprender por medio del concepto la total experiencia dada del género humano, un sondear en particular el íntimo contenido y nexo de la revelación religiosa, como una relación de la conciencia humana con Dios, relación *real* que se expresa en "documentos" y creaciones positivas y que reside esencialmente por encima de todo poder de la razón finita para hacerse a sí misma y para construir. Búscase aquí una nueva alianza de metafísica y *religión:* el acceso a la última verdad de todas las cosas debe ser abierto a la primera por los datos y los resultados de la religión, en su gran pugna por la liberación y la redención; y a su vez, los hechos y los testimonios de la revelación deben ser iluminados en el íntimo sentido de su ser y suceder; así, pues, la religión misma esclarecida aún por los conceptos metafísicos. La filosofía positiva conduce a la "religión filosófica", que será "el último producto y la suprema expresión de la misma filosofía íntegra". Pero como en el centro de esta idea de la religión hállase la revelación cristiana, con su núcleo y cumbre en la aparición histórica de Cristo, esta metafísica de la religión de Schelling de la última época oriéntase esencialmente en la historia.

La autorrevelación divina en la conciencia de la Humanidad, como un proceso paulatino que corre a lo largo de la duración entera de nuestra especie (y que no hay construccio-

ciones conceptuales capaces de anticipar, ni soluciones enigmáticas, por así decir, de la dialéctica, capaces de abreviarlo para el conocimiento) debe ser comprendida en la filosofía positiva de un modo real, en un efectivo seguirla y recordarla. La revelación no puede "disolverse en una mera relación *universal* y racional", sino que ha de "mantenerse más bien en su rigurosa *historicidad*". Partiendo de aquí, preséntase para Schelling el ser todo y el nexo de Dios y el mundo como una "historia del Universo", como un proceso situado por encima de nuestra representación temporal y como el supremo deber y objetivo de la metafísica, "penetrar con el pensamiento, desde lo primero hasta lo último de las cosas", este proceso. No una mera parte de la metafísica, sino esta misma, en su cumbre suprema, tórnase filosofía de la historia: la filosofía positiva es "filosofía *histórica*"; el metafísico conviértese en el "historiador". "Pasar por la dialéctica es algo que ha de hacer toda ciencia. Pero es otra cuestión el saber si llegará el punto donde ella se tornará libre y viva, como en el historiador la imagen de los tiempos, en la exposición de la cual ya no se acuerda de sus investigaciones." En la "cima y último punto de transfiguración" de su obra remóntase el filósofo sobre la "íntegra construcción de la idea de Dios"; al romper marcha hacia la realidad de Dios y la revelación divina en el ser y la Humanidad, retorna "a la simplicidad de la historia".

La revelación es el verdadero tema de la historia de la Humanidad. Su concepto, tomado de un modo más profundo, impulsa a ir más allá de la esfera de la historia del cristianismo. En la evolución de la Humanidad y de su conciencia religiosa preceden a la religión revelada (el monoteísmo cristiano) las religiones naturales politeístas, los mitos de edades más antiguas. Unicamente cuando los tiempos se han cumplido, entra la riqueza de las formas de la vida religiosa en la conciencia humana dentro del orden, y del vínculo unitario de la realidad histórica del mismo Dios. La tarea de la filosofía positiva es, pues, hacer al lado y antes de la "filosofía de la revelación", una "filosofía de la *mitología*". Hay que iluminar en todos sus estadios la conciencia humana de Dios; el proceso histórico entero, no solo la última plenitud de la realidad, descubre, al que lo comprende la verdad. La historia íntegra

de las experiencias y las representaciones religiosas de la Humanidad ha de entenderse como una segunda teogonía temporal (al lado y después de la eterna en la vida pura de la personalidad absoluta): el devenir de Dios en la conciencia de la Humanidad. Iluminar, por medio del concepto, en el conocimiento metafísico de la esencia y de la realidad de Dios, los períodos, grados, capas de la verdad, que hay en este poderoso proceso teogónico, he aquí la grandiosa tarea de una completa "filosofía de la mitología y de la revelación".

Un territorio completamente nuevo queda abierto aquí a la investigación metafísica. Los dioses de las mitologías no son considerados por Schelling como humanas invenciones y arbitrarias fantasías, sino como productos objetivamente vividos, realmente experimentados, de un proceso espiritual, independiente del pensar y del querer, en el devenir de la Humanidad. "Son potencias positivas, reales, las que imperan aquí. También este proceso (y no meramente el de la verdadera revelación) es una fuente de inspiraciones, y solo por estas inspiraciones pueden comprenderse las producciones, en parte monstruosas, de aquella edad." Las representaciones míticas "engéndranse en la conciencia humana *sin su cooperación*, incluso contra su voluntad"; "la mitología surge por *un proceso necesario* (al modo de ser de la conciencia), cuyo origen se pierde en lo suprahistórico y se oculta a él mismo". En todas las grandes creaciones míticas hay alguna verdad y una genuina verdad religiosa (solo en la fijación del correspondiente grado de evolución de la conciencia religiosa nace de ellas una falsa religión); por ende, también una verdad metafísica. Así como en el sistema de la identidad se había concebido la Naturaleza como una inteligencia en devenir, igualmente ahora, en la metafísica histórica de la religión filosófica, debe entenderse el todo de la religión natural como una necesaria base natural y formación inicial, como una experiencia previa y un modo de evolución todavía ligados a lo cósmico, para llegar a la madurez de la religión cristiana de la libertad y la personalidad superiores al mundo y espiritualizadoras de la Naturaleza. "Si se toma la historia en el más amplio sentido, es la filosofía de la mitología la primera parte, o sea, la más necesaria e ineludible, de una filosofía de la historia." Los mitos, aunque en sí

ahistóricos, son, como algo que ha "sido y surgido *realmente* un día", el contenido real de la más antigua historia de la conciencia metafísico-religiosa. Un teísmo vacío y abstracto tiene que excluir todas las creaciones politeístas como falsas representaciones de una fantasía religiosa mal dirigida; pero el genuino y verdadero monoteísmo, que a la luz de la filosofía concibe el ser divino como una plenitud vital y una gradación de eternas "potencias" de autoformación y autorrevelación, logra descubrir e incorporarse en esas tempranas experiencias de la conciencia humana la riqueza de verdaderos momentos y potencias de la esencia divina. Edificando sobre esto, puede luego la "filosofía de la revelación" comprender de un modo más profundo que antes las experiencias y las realidades cristianas, en la riqueza de sus miembros y potencias íntimas, como la más profunda y plena verdad religiosa sobre Dios, la creación y la reconciliación, que haya brotado en el proceso histórico.

Así esboza Schelling una vez más, y partiendo de una nueva plenitud, el gran cuadro metafísico de la autoformación y la automanifestación de lo Absoluto en el eterno proceso de la personalidad divina, en el devenir del orden del Universo y en el proceso teogónico de la conciencia en la historia de la Humanidad. Los momentos esenciales de lo Divino son concebidos ahora como tres potencias del eterno autodesenvolvimiento, sobre las cuales se alza y pone su existencia, como cuarto término, la desbordante libertad, suprema y unificadora potencia de la voluntad. Ahora bien, esta evolución preséntase con pleno sentido como la *historia* de una vida eterna, que se realiza, que se cumple paulatinamente en grandes "períodos" o "edades del mundo". La eternidad y el tiempo no se excluyen mutuamente, sino que deben comprenderse en su íntima unidad de origen e identidad en Dios. La eternidad real y realizadora no es la perseverancia vacía de un ahora intemporal, sino que implica el concepto del presente no de otra suerte que el del pasado y el del futuro. La vida y el despliegue revelador de Dios en la creación y en la Humanidad es un eterno proceso, una sucesión real: progresiva y transfiguradora superación de un eterno pasado, desde la oscuridad y la necesidad hasta la luz y la libertad. Dios está compren-

dido en una constante elevación; su conciencia eterna es (como toda conciencia) un hacerse consciente, y no es posible hacerse consciente sin poner algo como pasado. La libertad es perenne liberación; el espíritu, perenne espiritualización.

Al tratar de exponer Schelling las formas y los estadios de este eterno devenir, hácese en seguida más profunda para él (y solo este momento fundamental del edificio puede ser indicado aún aquí) la intuición de la oposición y de la contienda de las fuerzas, de la disensión de las potencias esenciales, del necesario tránsito de toda vida por la lucha y el dolor. Ábrese para él el "dolor de la existencia universal y el gran destino del todo", "las muchas cosas espantosas del mundo de la Naturaleza y del mundo del espíritu", que surgen ante nuestros ojos, "y las muchas más cosas que parecen descubrirnos una mano benévola". La Divinidad tiene por trono un "mundo de espantos". Dios mismo es, por lo que en él y mediante él está oculto, el espantoso, el terrorífico, en el verdadero sentido. En la "Naturaleza", en Dios y todo lo que procede de ella, pugna la eterna hambre y el afán de existencia, la contracción del egoísmo, ese impulso originario del quererse, del cual saca también sus fuerzas destructoras la espantosa realidad del mal. En todo el edificio de lo real muéstrasenos innegablemente la coinfluencia de un principio irracional, que solo puede ser limitado, no dominado. Lo más profundo de la Naturaleza, como de nuestro espíritu, es melancolía; el dolor reside sobre la faz de la Naturaleza entera, sobre el rostro de los animales, y la historia debe considerarse como una gran tragedia, que se representa en el escenario luctuoso de este mundo. Sobre toda vida pende una indestructible melancolía, porque siempre tiene por debajo de sí este algo independiente de ella, este "pasado" que hay en ella; en el destino de la vida, en general, hay dolor. Pero este dolor es precisamente el camino de la glorificación. El dolor de la existencia universal es solamente la oscuridad, que resulta fuente de la transfiguración, y las potencias del mal sirven en conclusión para traer a la luz todas las fuerzas del bien y hacer que florezca espontáneamente, por un acto de suprema libertad, la suprema y bienaventurada unión con Dios. "Desde un principio está todo calculado para la suprema libertad. Nada *debe* imponerse por

una mera violencia. Todo debe salir en último término *de* lo rebelde mismo, que precisamente por ello ha de tener *su* voluntad hasta llegar a su definitivo agotamiento." La suprema libertad en la unión de toda voluntad creada con la voluntad y la libertad de Dios es el objetivo de redención al cual tiende toda realidad. El hombre y el afán, el eterno anhelo de su existencia, es la base de todo ser; pero su cumplimiento reside en la voluntad pura, que nada quiere, porque lo ha sido todo y lo ha esclarecido todo hasta llevarlo a la realidad consciente, y que es la vida inmóvil del espíritu y la libertad eterna. "La libertad, o la voluntad, en tanto no quiere realmente, es el concepto afirmativo de la eternidad absoluta."

B) Cristián Germán Weisse parte del sistema idealista de la identidad en su desarrollo dialéctico por Hegel. Todas las formas del ser son formas del conocer absoluto; toda la realidad del mundo es de la esencia de la razón eterna. La lógica dialéctica es la verdadera ontología, basada sobre sí misma, y el proceso del Universo es una gran historia del espíritu (del reino de Dios), cuyo tema es la libertad. Pero Weisse encuentra el gran error, primero, en la identificación inmediata de la Identidad o la Idea absoluta con la existencia real y plena de Dios, y luego, en la transición de lo ideal-lógico a la realidad espacio-temporal de la Naturaleza y del mundo del espíritu. El carácter conceptual del "panteísmo abstracto", yerra tanto la inagotable plenitud y vitalidad del Dios personal, como la autarquía y el peso propio de lo finito, lo que en el mundo y en la historia no puede derivarse lógicamente, sino solo inferirse de la experiencia real. Rechácese, pues, rigurosamente, la idea de la "caída", que, en definitiva, también había desempeñado su papel en Hegel, en la conversión de la pura implicación mutua de la Idea en el ser espacio-temporal de la Naturaleza. La realidad ha de entenderse y dignificarse de otra suerte, en el "positivo más" de su despliegue en la existencia, que no puede construirse previamente por medio del concepto. Hay que oponer la libertad y contingencia de la existencia en el tiempo, la libertad real de las personalidades individuales y su influir dentro de un futuro desconocido e imprevisible, a la mera necesidad lógica de los desenvolvimientos dialécticos, solo exteriormente rozados por el tiempo.

Weisse está más cerca del proceso infinito de la historia de los mundos, nunca acabado, siempre tendente a un nuevo y más alto curso, enseñado por Fichte (padre), que del sistematismo de Hegel, que llega a cerrar el círculo, y a la "reconciliación" dialéctica. La libertad del hacer y el devenir personales y creadores, no la necesidad supratemporal de una razón que absorbe en sí todo lo individual y concreto, es la esencia de todo lo existente —en el mundo como en Dios mismo.

La filosofía de Schelling es saludada como una decisiva orientación hacia el teísmo concreto, hacia la metafísica de la libertad y la personalidad. Recógese la idea de la dualidad originaria y la existencia de capas en lo Absoluto; solo que el "fundamento" en Dios, que según aquel sería una voluntad ciega y oscura, una "naturaleza" alógica, es rechazado como "teísmo naturalista" (mientras que Schopenhauer ha partido justamente de esto). Particularmente salúdase también con agrado aquel giro del Schelling de la última época, que abría un nuevo camino a la fusión de la especulación y los datos inmediatos de la existencia, al separar de la filosofía "positiva" de la revelación y de la experiencia religiosa histórica, en general, toda la metafísica apriorística de la razón, como una mera "filosofía negativa". La metafísica es más que una ontología que se construya apriorísticamente sobre la base del principio de identidad y más que una presunta dialéctica de la realidad; únicamente en conexión con las experiencias de la vida real y del revelarse de Dios en el mundo y en la historia es como se profundiza el concepto abstracto de lo Absoluto hasta llegar realmente a una "teología especulativa".

La teoría fundamental de Weisse es, pues, que lo Absoluto, —como lo ha tenido desde siempre ante sus ojos la especulación filosófica, como lo ha concebido el sistema de la identidad y expuesto ampliamente la lógica de Hegel—, que este Absoluto de la razón pura no es el mismo Dios existente, sino solo la base de su existencia: el "fondo o fundamento en Dios". Lo Absoluto o la Idea absoluta "no es todavía el concepto de la Divinidad *real*, sino únicamente el concepto de la Divinidad *posible*"; lo aprehendido por la metafísica apriorística (en especial por la "prueba ontológica") es "solamente la *posibilidad* de un espíritu primario, vivo y personal, en

cuya realidad está contenida o superada la posibilidad de todas las cosas". La lógica dialéctico-especulativa de la razón pura comprende las condiciones eternas y necesarias de la posibilidad de todo existir (y conocer); pero solo ellas, no también el mismo existir efectivo (ni el conocer real). La totalidad de lo Absoluto, la plena realidad de Dios, es más que un conjunto abstracto de posibilidades flotante él mismo en la mera posibilidad, es más que la Idea pura en su identidad absoluta, más que el sujeto-objeto absoluto Dios, en la medida en que se le piensa como *real*; tiene que ser considerado como personalidad, sujeto primario, conciencia de sí, libertad activa —y esto no solo en cuanto interviene en la existencia finita, sino, originariamente, en El mismo—. Pero esto no puede hacerse por medio de un simple tránsito del concepto al ser (como en la "prueba" ontológica y en Hegel), por medio del espontáneo movimiento dialéctico del concepto. Entonces solo aparentemente se aprehende la sustancia como sujeto, la Idea eterna como personalidad. El "aspecto de la *existencia* en la realidad originaria" puede "solo ser comprendido, en oposición a la necesidad del concepto universal de esa misma realidad, por la libre actividad teleológica, mediante la cual la realidad originaria, como consecuencia de este su concepto, pero en constante superación de la vacía universalidad y necesidad del mismo, se realiza a sí misma como fin de sí misma". Sobre la base y dentro del marco de la necesidad eterna, en sí lógicamente necesaria, realiza el Espíritu vivo y libremente creador su existencia, y partiendo de ella, la existencia de todas las cosas. El tránsito de lo posible primario a lo real primario, del Dios que puede ser, de la lógica, al Dios que existe y vive, de la teología especulativa, es un salir del círculo de lo necesario a la esfera de la *contingentia,* de la libertad absoluta. Entre la necesidad y la libertad sirve de mediadora la espontaneidad del ser espiritual originario. En un nuevo sentido concíbese aquí el verdadero ser como una interferencia de libertad y necesidad.

El Dios real no es, por ende, una mera identidad del pensar, el ser, el sujeto y el objeto, sino el conjunto desenvuelto y actual de los contrarios que hay en una vida consciente de sí, libre y personal. La objeción que J. T. Fichte y muchos

desde entonces han hecho contra el concepto de la personalidad absoluta e infinita, a saber, que el sujeto, la conciencia de sí, la personalidad, no pueden concebirse sin el objeto, sin los límites, sin el no-yo —esta objeción, justa en sí, no tiene, según Weisse, fuerza concluyente alguna. Dios tiene la diferenciación, el límite en sí mismo. Dios no es precisamente una simple e inmediata unidad e identidad. La voluntad creadora supone en Dios mismo —por encima de aquella posibilidad originaria, de aquel "supuesto de un *prius negativo,* a ella inherente, de un algo absolutamente necesario, de un algo que no puede ser no pensado"— la "base real de una *Naturaleza* intradivina", el mundo en Dios antes de toda creación. El desenvolvimiento especulativo de estas capas y conexiones tiene luego lugar en Weisse en estrecha conexión con las doctrinas sobre la Trinidad de la teología cristiana. "Dios solo puede ser persona, si no es meramente *una* persona; pues la persona solo es persona porque tiene enfrente otras personas de la misma esencia y la misma sustancia. Por eso solo se entiende a Dios como persona, en el sentido más alto y verdadero, cuando se le entiende como trino." La filosofía de la personalidad (finita) de Fichte únese aquí con antiguas ideas de la mística alemana acerca del proceso preuniversal de la Divinidad que se concreta en la trinidad de personas.

Ahora bien, la realidad de lo Absoluto es concebida por Weisse, en ruda oposición a los idealistas y a Kant mismo, como una existencia que llena el espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo pertenecen para él a las categorías de la razón pura, a las formas del ser-en sí, en general; suprímese su colocación aparte. La tendencia realista de Crusius (contra la que se había vuelto precisamente la metafísica idealista de Kant y su manera de distribuir los principios del conocimiento), la exigencia de pensar la realidad y la actuación vivas de Dios en íntima conexión esencial con la realidad del mundo espacio-temporal, triunfan de nuevo. La trascendencia del primer principio personal al mundo no debe entenderse erróneamente en el sentido de un teísmo abstracto y negador del mundo y de un espiritualismo vaciado de realidad. Dios y el mundo están profundamente ligados ya en las formas esenciales de la posibilidad de la existencia. La existencia de Dios no es mera-

mente una eternidad intemporal, al modo de un teorema matemático o de una categoría metafísica, pues entonces no se llegaría nunca a un proceso y a una vida reales. El pensamiento y la conciencia de sí "no tienen para un pensamiento riguroso y claro absolutamente ninguna significación más que en referencia expresa al concepto del tiempo; la peor de todas las ilusiones a las que la teología sigue gustando de entregarse, es la de encontrar concebible una conciencia de sí extratemporal y querer persuadirse de su necesidad". No la intemporalidad, sino la superación del tiempo por la impleción del tiempo, es la esencia de la existencia espiritual teleológica. La plenitud de la infinitud espacio-temporal no es nada inferior a la eterna implicación mutua de las posibilidades, sino la realidad llena y más rica ya en Dios mismo.

Estas ideas despliéganse especialmente en la teoría de Weisse sobre la "Naturaleza en Dios". Sobre la capa básica de las posibilidades del ser en su vinculación lógica a la unidad e identidad, elévase en la vida de lo Absoluto la "imaginación divina" (J. Böhme; cfr. también las teorías de Fichte y Schelling sobre la imaginación productiva), una facultad productiva espontánea, la cual edifica una infinita riqueza concreta, espacio-temporal, de formas, y ello aun dentro de la conciencia de sí divina y como momento de su autorrealización; así, pues, antes de toda creación del mundo. Aquí está el origen y el arquetipo de toda multiplicidad e individualidad en lo real. "La imaginación o naturaleza intradivina" es el verdadero *principium individuationis.* "Todo ente real, todo individuo viviente y toda idea viva de la Divinidad, diferénciase cualitativamente, no meramente por relaciones extrínsecas, de otro ente real". Partiendo de aquí, domina el "principio de la individualidad infinita de lo particular" toda existencia; pero es en el ser y la vida espirituales donde primeramente sale a la luz en su verdadera plenitud. En el hombre es donde logra "el principio de la identidad de lo indiscernible aquella su verdadera significación avizorada por Leibniz, la significación de una infinita especificación cualitativa de la actividad productiva, y de la personalidad que se pone a sí misma, que se afirma a sí misma, por medio de esta actividad". Así es como surge en Dios, formando la unidad racional absoluta, la con-

creción y plenitud actual (aun antes de la actividad creadora de la voluntad espiritual que se eleva como libertad consciente, y en particular, consciente de sí, desde el fundamento lógico originario y de la base de la Naturaleza en Dios). Con la idea de la verdad está unida dialécticamente en Dios la idea de la *belleza*; de ella se sigue todo valor independiente y contenido de los estados y actividades del espíritu particular de la criatura, de esta "multitud de fines reales e independientes, del mundo, que se eleva hasta lo infinito". Así triunfa en Weisse la metafísica teísta del pluralismo y el individualismo sobre el monismo y el universalismo dialécticos de Hegel.

C) También el sistema de Manuel Germán Fichte descansa en una nueva manera de entender el concepto de lo Absoluto. Lo "Incondicionado-Condicionante de todo" es concebido como una personalidad infinita, que se diferencia dentro de sí misma, como un yo divino dotado de un pensar originario y de un querer originario. Pero en la evolución del pensador desplázase cada vez más el centro de gravedad hacia el problema de la personalidad finita, de la individualidad corpóreo-espiritual del hombre. En el centro de esta metafísica surge la *antropología* (respondiendo a tendencias preponderantes en el resto del siglo XIX, pero sin desfigurarse al modo naturalista que se torna usual en otros pensadores).

El supuesto fundamental es la libertad privativa de todo ente personal, en medio de toda la unidad y compacidad del orbe espiritual. En contra de las tendencias universalistas del sistema hegeliano, cuyo Dios se había convertido en una "universalidad infinita, disolvente y devoradora de todo", por manera que lo individual, lo concreto, lo singular, solo podía ser considerado como un momento pasajero y un punto de transición, vuelve Fichte hijo a poner todo el peso en la vivencia de la personalidad, que también en el Hegel juvenil había desempeñado su papel (solo que sin hacerla valer en sentido teísta): la autarquía de la persona, justamente en toda la más profunda unión de amor, entrega y dependencia del otro. "Es el poder profundamente admirable de la personalidad, el de diferenciarse ante sí misma de lo íntimamente unido a ella, y saberse libre de ello; pero a la inversa, también con plena conciencia de esta diferencia, volverse de nuevo a la unidad

consciente y profundamente fraternal con ello, concepto último éste, al llegar al cual nos limitamos a señalar lo que llamamos *amor.*" Partiendo de esta certeza de la personalidad, puede aparecer como "una actualidad verdaderamente infernal" la realidad dialéctica de Hegel, esta eterna y divina "lucha del autodevorarse en las cosas", en que cualquiera criatura solo es "una contradicción que se da a conocer de este o aquel modo", y, por ende, se devora necesariamente a sí misma en el "suplicio tantalesco de su propio interior". (Cfr. con esto la agria reacción individualista de Schopenhauer contra la unidad y universalidad de la voluntad cósmica por él mismo supuestas.)

La filosofía de la personalidad humana tiene por cimientos una metafísica pluralista al modo de la monadología. El mundo es un sistema (totalmente organizado de un modo teleológico, al par que se perfecciona constantemente en mutuas relaciones reales) de "posiciones primarias", cualitativamente determinadas, de lo Absoluto; es un todo de "sustancias limitadas de un modo real" e imperecederas. Y cuya más acabada forma de existencia representan, por encima de la capa de las "almas" formadoras de organismos, los seres espirituales, cada uno rigurosamente individuado en sí y por sí y superior a todo cambio de las determinaciones empíricas espacio-temporales. Estos seres espirituales son en su núcleo central seres impulsivos y volitivos (el voluntarismo y el impulsivismo de Fichte padre desarróllanse aquí en una variación individualista), pero no *res cogitantes* o unidades de conciencia.

La conciencia no es nada inmediato ni duradero en el espíritu, sino un estado intermitente. Tampoco produce por sí nada propio, sino que se limita a reflejar e iluminar (en un sector) lo dado previa y realmente en el espíritu y que se desenvuelve en él mediante su controversia activa con los restantes seres del Universo. La verdadera realidad primaria y fuerza del espíritu reside en lo preconsciente. Pero la conciencia no es por esto un accidente extrínseco, sino un producto privativo del espíritu, a él inherente (a pesar del condicionamiento empírico por las funciones orgánicas); es el acto por medio del cual el espíritu se eleva a sí mismo hasta la personalidad y la libertad real, como hasta su verdadero destino. "Espíritu es la

individualidad que se realiza por sí misma y que en este acto espontáneamente creador se ilumina a sí misma por medio del saber", y "solo aquello que ha surgido en la conciencia y particularmente en la conciencia de sí mismo, ha sido adquirido propiamente por el espíritu y se ha convertido en libre propiedad suya. Es el único estado adecuado al concepto del espíritu, y ningún sustrato sustancial puede tener sino el destido de emerger paulatinamente a la vida de la conciencia". De esta suerte, son devueltas también las funciones trascendentales de la teoría idealista del saber a la esfera de las sustancias espirituales reales preconscientes; únicamente de un modo secundario se convierten —en el desenvolviminto del espíritu para llegar a la personalidad— en formas de la conciencia. Las unidades espirituales mismas son entes "apriorísticos", "trascendentales", anteriores a todo lo experimentable de un modo sensible. En ellas actúan como fuerzas y disposiciones reales las funciones apriorísticas; pero actúan (como "instintos apriorísticos del espíritu") tanto en todo lo meramente impulsivo e instintivo, como en el saber y el querer conscientes. Cada individualidad espiritual es una peculiar combinación irreemplazable de disposiciones reales-ideales; trátase para ella de elevarse, en la controversia activa con el Universo, hasta la libre autoposesión de la personalidad, cuya inmortalidad es entonces más que una persistencia de la sustancia indestructible, a saber: una real previvencia de la conciencia, que sabe y quiere y abraza la unidad de la evolución personal.

Fichte concede una gravedad especial a la unión esencial de lo espiritual con lo corporal; también esto desarrollando en un sentido individualista una importante tendencia existente en la metafísica del espíritu, de su padre. Las posiciones primarias, originariamente solo ligadas en el orden inteligible de un espacio "verdadero", el cual no trae consigo impenetrabilidad, exclusividad ni separación alguna, cuantifícanse, danse forma espacial (y temporal). Así, cada alma y cada ser espiritual. En la impleción "dinámica" del espacio edifican la forma espacial del cuerpo, sin caer con ello en la divisibilidad del espacio (empírico). El cuerpo no es una sustancia extraña frente al alma, acoplada o coordinada con ella, sino el alma

misma en su conformación cuantitativa. La fuerza edificadora es una fantasía actuante en todos los impulsos e instintos (cuya suprema forma de vida y de expresión conocemos nosotros, en el plano del hombre y dentro del marco de la conciencia misma, en la producción creadora de la obra de arte); imagen de la fantasía primaria de lo condicionante de todo en los espíritus individuales. Lo interior toma cuerpo por medio de este impulso formador, y sus funciones apriorísticas preconscientes, que, por decirlo así, esbozan un esquema espacial, inspirándose en un arquetipo que se presenta interiormente. El "sistema de los impulsos" preséntase al exterior como un organismo corporal real con órganos totalmente determinados y exactamente correspondientes, e incluso las exteriorizaciones aisladas de la vida interior logran una expresión mímica inmediata e inteligible. Así, pues, según Fichte (en oposición por él mismo acentuada al mero "espiritualismo" de la sustancia psíquica cartesiana y de su identificación del alma y la conciencia interior), la exteriorización y la acción en lo corporal pertenece necesaria y esencialmente a la individualidad espiritual y a la personalidad inmortal del hombre.

3. SCHOPENHAUER

A) *La metafísica de la voluntad*

También la metafísica de A. Schopenhauer tiene aún sus raíces en el movimiento idealista. Schopenhauer debe a Kant, Fichte y Schelling esenciales fundamentos de su sistema, cuya actitud total apártase mucho, empero, de la idea del mundo y de la existencia enseñada por el idealismo. El primer supuesto fundamental es el idealismo de la conciencia (que alcanza a un tiempo de Kant hasta Berkeley), según el cual el mundo exterior, en su objetividad material espacio-temporal, es un mero fenómeno para sujetos que se lo representan. Y si luego Kant había dejado, para llegar a lo en-sí de las cosas, el único y estrecho acceso de la libertad moral de las inteligencias y de la conciencia de la responsabilidad personal, que se remonta al carácter inteligible, ahora Schopenhauer —en esto, ante

todo, emparentado con Fichte y particularmente con Schelling y dependiente de ellos— trata de encontrar la esencia de *todo ser-en-sí* siguiendo la dirección de la actualidad de la voluntad, con lo cual queda reservada la forma de existencia más alta, la que da la norma, precisamente, a la voluntad moral. Mas en el desarrollo de esta metafísica de la voluntad es decisivo el fenómeno primario en que se apoya Schopenhauer. También este parte de la conciencia de sí, como el singular dato-sujeto-objeto, desde el cual hemos de procurar comprender todo lo real restante en su verdadero ser y sentido. Ahora bien, la espontaneidad que reflexiona sobre sí misma, o la reflexión moral del yo puro que se contrae en el acto libre, no es la base en que se apoya el curso ulterior del pensamiento, sino la intimidad inmediatada de la vivencia de la unidad entre el acto de la voluntad y el movimiento del cuerpo. Si en el idealismo entero era un motivo fundamental apresar la unidad del hombre en la raíz de una actualidad real, psíquico-espiritual, que da forma a lo exterior —en oposición a todo el dualismo de la anterior metafísica de las sustancias—, Schopenhauer prosigue esta tendencia con un nuevo desplazamiento del peso hacia la existencia real corporal y el sentimiento vital del hombre. En el dolor sensible del cuerpo vívese el cuerpo y la afección de la voluntad como una sola cosa; y la prolongación inmediata y natural de toda volición viva en una acción externa no nos muestra en el testimonio de la interna conciencia vital la dualidad de la causa y el objeto, sino la simple unidad inmediata de una dinámica que se exterioriza o de una "objetividad" de la voluntad de vivir. Así como en todos los movimientos expresivos o también en la configuración total de la fisonomía hácense visibles al exterior las tendencias internas, preséntanse de un modo análogo a nuestra mirada interior la existencia y las funciones vitales del cuerpo, en general, hasta llegar incluso a los procesos involuntarios, como una exteriorización, una "objetividad" de la propia voluntad de vivir.

La consecuencia de que Schopenhauer edifique sobre la identidad vivida de la voluntad de vivir y del cuerpo, como sobre la "verdad filosófica καὶ ἐξοχήν", tomando lo real-ideal de la conciencia de sí en un estrato y un aspecto muy distintos que Fichte o Schelling, es que también altera totalmente el con-

cepto de la voluntad. Desaparece la referencia a la razón y a su ley. Rómpese la relación con el saber. "Lo que encontramos como lo *conocido* en la conciencia de nosotros mismos es exclusivamente la *voluntad*", la voluntad entendida como el conjunto de todos los actos, vivencias, modificaciones de la vida emocional, verbigracia: "tender, desear, huir, esperar, temer, amar, odiar..., bienestar y malestar, placer y displacer". El verdadero acto de voluntad es solo la autorrevelación de esta voluntad, en tanto obra hacia afuera. El núcleo de nuestro ser, aprehensible en el interior de la conciencia como un dato inmediato, no es el sujeto de las representaciones o de los propósitos, sino un impulso vital. Este es el último elemento irreducible de nuestra existencia: en cualquiera otra acción y vida hay fundamentos y motivos del porqué y el para qué; el querer (el querer vivir), en general, no admite, en su carácter de dato originario y en su natural certeza, la reducción a ninguna otra cosa.

La idea expuesta extiéndese desde la vivencia íntima a toda la realidad. Siguiendo una dirección opuesta a la de los idealistas, que sacaron de Kant la metafísica de la razón (eliminando todo principio contrario, toda cosa en sí), Schopenhauer busca lo en-sí que se manifiesta en los fenómenos dados de la Naturaleza. Las leyes formales de la realidad dada tienen solo (se afirma con Kant) sentido para las representaciones; pero el contenido que se nos manifiesta en estas formas, el qué irreducible de los fenómenos, en toda la contingencia de sus particularidades, que el sujeto ha de limitarse a admitir como hechos, ese contenido o qué, alude al ser-en-sí que se halla por detrás de todo lo representado. Aquí es donde ha de empezar la metafísica, que ha de interpretar estos datos, dentro del gran conjunto del mundo de la experiencia, en general, y en especial, de la experiencia externa con la interna. En Schopenhauer torna a influir el aspecto realista de Kant —de un modo menos equívoco y encubierto que en Schelling—. Tórnase vivo un viejo motivo del concepto de la cosa en sí: la idea de las "fuerzas fundamentales". Toda investigación científica de la Naturaleza limítase a preguntar por las conexiones condicionales; mas tropieza necesariamente en alguna parte con las propiedades fundamentales e irreducibles de la

materia y de la vida, con el simple *qué* de las mismas fuerzas naturales y de sus modos de acción. Al llegar aquí ordénasele a la ciencia hacer un alto absoluto; estas cualidades y fuerzas fundamentales ya no son comprensibles para el intelecto, que piensa por medio de relaciones. Pero hay, sin embargo, un acceso a este fondo irracional. El hombre penetra en el interior de la Naturaleza, porque puede verse a sí mismo por dentro. La esencia de la Naturaleza es lo mismo que el hombre en el fondo de su corazón. El "fundamento suprasensible" de todos los fenómenos, en la multiplicidad irreducible e irracional de las fuerzas, descúbrese a nuestra mirada metafísica, nutrida por la experiencia del yo y el cuerpo, como una voluntad. Todos los seres de la Naturaleza son objetivaciones de la voluntad, no de otro modo que nuestro cuerpo. "El ser en sí y para sí de cada cosa tiene que ser necesariamente un ser *subjetivo*." Nuestra experiencia y nuestra ciencia ven las cosas meramente como objetos, y esto quiere decir: como fenómenos y por su cara externa. La metafísica ha de arrancar de las cosas la máscara de la forma de cosas espacio-temporales, que depende del sujeto cognoscente, ha de llegar a comprenderlas por dentro, como nosotros "comprendemos desde su interior" nuestra existencia humana (psíquico-corporal), en el dinamismo del impulso volitivo, creador de formas. Necesitamos "llegar a comprender partiendo de nosotros mismos" la Naturaleza —como un conjunto de actividades y objetivaciones de la voluntad; y así aprehendemos lo antes incognoscible, partiendo de lo que nos es familiar, bien conocido y fácilmente comprensible en la realización de nuestra propia vida.

Con todo ello se ha abandonado el terreno del idealismo de la conciencia. El mundo fenoménico revela ser, más allá de la "representación" en los sujetos, un fenómeno ontológico objetivo o la manifestación de un principio metafísico real. Los sujetos mismos (el hombre como organismo de voluntad pertrechado con el instrumento vital —condicionado por el cerebro— de su intelecto) son productos parciales de la potencia dinámico-espiritual (real-ideal) creadora de la Naturaleza. La materia, en cuanto subsistencia causal espacio-temporal. es solo una apariencia en los sujetos; pero las fuerzas mismas constructivas de la Naturaleza son reales. El dinamismo de

Kant y Schelling únese con motivos vitalistas, y en particular con el principio del instinto de la propia conservación, considerado como la tendencia fundamental de todas las cosas, principio que aparece sin cesar en las corrientes naturalistas de la metafísica moderna desde el Renacimiento. La repugnancia real y la polaridad en las fuerzas fundamentales, atractivas y repulsivas, de la materia, en el magnetismo, en la electricidad, en el quimismo, es interpretada como una lucha de las potencias volitivas, que persiguen la afirmación de sí mismas y la superación de las extrañas, que se buscan y se huyen. La fuerza es impulso, tendencia. Y con mayor razón es toda vida, así en el reino animal como ya en el vegetal, un conservarse, un imponerse, un impulso vital con sus exteriorizaciones. La forma anatómica es la expresión y la objetivación de una particular voluntad de vivir; cada órgano es la objetividad del impulso específico al cual sirve. También cooperan decisivamente a estas ideas las de Schelling acerca de los instintos artísticos de los animales.

La voluntad es, pues, lo en-sí de todas las cosas, en la Naturaleza y el mundo de los seres humanos. La Naturaleza es una voluntad inconsciente; en el hombre tórnase consciente (pero aun aquí solo dentro del estrecho círculo de sus acciones voluntarias, movimientos afectivos y vivencias de motivación). La esencia fundamental de la voluntad misma es inconsciente. Continúase el concepto de lo inconsciente de Schelling, pero con una amplia eliminación del principio de la "inteligencia", en Schelling y todavía totalmente fundido con aquel. Nosotros, en cuanto seres conscientes y cognoscentes, conocemos la potencia vital universal de la voluntad que reside en nosotros, ante todo, naturalmente, en la forma de voliciones motivadas; pero así la voluntad solo existe para nosotros, en la conciencia temporal, así es ya un fenómeno —aun cuando sea el "más directo y más claro fenómeno manifestativo de la cosa en sí", la cosa en sí en su "modo más fácil de revelarse". La voluntad en sí misma es ciega, inconsciente; la conciencia, la inteligencia es solo un producto tardío, condicionado por especiales formas orgánicas (el cerebro), de la fuerza vital universal. En entender el principio de la voluntad como plenamente independiente y metafísicamente primario, no solo fren-

te a cualquiera forma de la conciencia, sino principalmente frente a toda forma de la inteligencia y de la razón; he aquí en lo que ha visto Schopenhauer su particular misión. Había que oponer al intelectualismo y a la fe en la razón, dominantes en Europa desde la Antigüedad hasta Hegel, un puro y no falseado voluntarismo.

B) *Unidad y escisión espontánea de la voluntad universal; el pesimismo*

La voluntad, en cuanto es lo en-sí de todas las cosas, es absolutamente una, "Ἓν καὶ Πᾶν". Las formas de la multiplicidad y pluralidad relacional (ante todo, el espacio y el tiempo, las únicas que, según Schopenhauer, condicionan la individuación), así como de la objetividad y sustancialidad de las cosas, no tocan a la "cosa en sí". Una unidad simple y una actualidad intemporal, en cuanto unidad girando dentro de sí misma, queriéndose a sí misma por un impulso que sale de ella misma, tal es lo que constituye la esencia de la voluntad universal. En la teleología de las creaciones de la Naturaleza, hasta llegar a la necesaria dependencia mutua de las especies y de las regiones enteras de la Naturaleza, y en la universal analogía de las formas de la vida orgánica (Schelling), brilla a través de los fenómenos mismos esta unidad esencial de la voluntad creadora. La misma pluralidad de los sujetos humanos es solo una manifestación exterior y fugaz de ese ser en sí, uno y todo, que permanece intacto ante el nacimiento y la muerte del individuo, que es una vida simple e intemporal en sí mismo.

Este henismo y actualismo metafísico, estrechamente emparentado en su forma más general y de principio con tendencias fundamentales de todo el idealismo postkantiano, recibe ahora su sello peculiar por obra de la interpretación axiológica que hace de él Schopenhauer. Solo con esta interpretación se presenta el voluntarismo en una extrema oposición, acentuada y exacerbada, a la metafísica de la inteligencia que da su forma al mundo o de la razón que se realiza a sí misma. La voluntad es impulso, apetito; por ende, ha de quedar, al girar dentro de sí misma, sin fin y sin reposo, insatisfecha de raíz.

Infructuosamente trata de devorarse a sí misma, o sea, es inherente a su propia esencia un padecer sin término. La ceguedad inconsciente es una oscura irracionalidad; el hacer por el hacer mismo (en Fichte el supremo valor), la intranquilidad y la inquietud sin sentido. El no ser tocado en la raíz por la ley de nuestro conocimiento y de nuestros fenómenos, el principio de razón; la libertad, en particular, frente a toda motivación, significa la sin-razón de la voluntad una, y esto quiere decir: falta de sentido, perfecta alogicidad, carencia de porqué y para qué. La esencia de la voluntad (concebida como despojada de toda ley del ser y del deber ser) es la pura arbitrariedad, el acaso absoluto en la acción. El elevado sentimiento idealista del infinito tender conviértese en la desesperación de un nunca alcanzar nada. Así, pues, el mundo y toda existencia, en cuanto autorrevelación y auto-objetivación de la voluntad, no es nada más que un acaso, una desgracia, un padecer. La lucha incesante de las fuerzas de la Naturaleza y de todos los seres vivos en torno a la propia conservación y la aniquilación, es una expresión y un resultado de ese devorarse a sí mismo, que nunca encuentra fin ni término y es, por ende, un desgarrarse la voluntad a sí misma. En todas las cosas alienta, como última fuerza fundamental, la lucha, que no es nada más que un escisión espontánea de lo Uno originario (pero sin posible síntesis ni reconciliación). También el *pathos* de la dialéctica se ha convertido ahora en el contravalor absoluto. Todo el optimismo racionalista de los sistemas teístas y panteístas es ilusión, mentira. El fundamento del Universo o la unidad total no es nada perfecto ni divino, sino lo absolutamente sin sentido. El ateísmo es la enunciación de una experiencia imparcial del Universo, anterior a todas las interpretaciones ilusorias. El mundo no es el mejor, sino el peor que puede haber; la teleología de las formas de la Naturaleza, que influyen unas sobre otras, no dice nada en contra, pues es una condición de la existencia misma de la Naturaleza —y, por tanto, justamente de la lucha sin sentido de todos los seres por la vida y del padecer voluntario de estos, que no hace sino aumentar con la elevación gradual de la Naturaleza desde la oscuridad de la materia hasta la luz de la conciencia humana.

Con esta extrema actitud pesimista entra Schopenhauer en

ruda oposición no solo con el idealismo postkantiano, sino con el curso entero de la metafísica moderna, en general, que desde Nicolás de Cusa había afirmado en formas siempre nuevas la racionalidad de todo lo real. La seria significación permanente (y la influencia histórica de este exacerbado ataque contra el monismo de la razón reside en haber obligado enérgicamente a la mirada metafísica a dirigirse hacia los momentos disteleológicos de la realidad dada, cuya efectividad y peso propios habían sido siempre demasiado velados en aquellas interpretaciones optimistas y pantelistas en conjunto, a beneficio de los hechos y de las conexiones cuyo sentido es visible para nosotros. Al postulado de inspiración religiosa se le opone el profundizar en la realidad de la experiencia; frente a los lazos, afirmados por el monismo teísta o panteísta, ábrese de nuevo aquella perspectiva, tan familiar para la Antigüedad, de la coexistencia y lucha del orden y el caos, la razón y lo irracional. Siéntese con más rigor que antes todo lo que hay de problemático en la divinización del mundo. Mas el origen de la posición de Schopenhauer no reside solo en la corriente naturalista y realista de la metafísica moderna (por ejemplo, Hobbes), conscientemente recogida, sino, más decisivamente aún, en las teorías voluntaristas metafísico-religiosas de Böhme y de Schelling. El principio divino de la Naturaleza enseñado por ellas, el afán de la voluntad, la oscura voluntad egoísta, es lo que aquí se ha desligado de su luminoso contrapolo y de la síntesis subordinadora y conciliadora y se ha convertido en absoluto por sí mismo. El suplicio de la voluntad universal schopenhaueriana responde (hasta en sus rasgos de detalle) al estado infernal de la voluntad afanosa que se separa en la caída, enseñado por Böhme. Esto es, tanto histórica como doctrinalmente, de una profunda significación.

Los motivos más concretos del pesimismo de Schopenhauer están dados por una básica actitud individualista que hace extraño contraste con la teoría henística del ser. La aspiración subjetiva del ser individual a la felicidad figura aquí en el primer plano de todos los patrones de medida del valor. En un extremo contraste con el universalismo y el objetivismo de Hegel, para quien todo lo real valía como racional, a pesar de la división y caducidad, del dolor y muerte de los indivi-

duos, porque en las luchas, escisiones y oposiciones se revela la vida una con su suprema plenitud de formas, y porque, a través de los sujetos que sucumben aspirando, edifica su mundo y crea la historia el espíritu objetivo y universal —basta para Schopenhauer el mero hecho del dolor, de la angustia de la muerte, de la inquietud del individuo, que nunca sentirá satisfechos sin reserva sus apetitos y aspiraciones, para sentir la existencia entera como digna de maldición. El pasar la especie de largo y por encima del individuo, que sucumbe, es cosa que se siente con profunda indignación. La lucha, la división, la oposición, son una maldición —porque son un castigo de los individuos—. El *pathos* del destino heroico de sucumbir por grandes fines está tan lejos de aquí como la veneración estético-religiosa por la inmensa multiplicidad de la existencia. Añádase (entre algún otro) el antiguo motivo de la esencial caducidad y nulidad de la existencia temporal en cuanto tal. Y tampoco aquí surge de la tesis ontológica de la intemporalidad de la voluntad en sí un motivo axiológico contrario; la actualidad de la voluntad una aperece precisamente como sumida por su esencia (y no solo para la representación engañosa) en el tiempo y la pluralidad. Donde con más vigor se agudiza esta idea de la nulidad de todo proceso temporal es en la negación de todo sentido superior a la historia. En una extrema oposición al evolucionimo de Fichte o de Hegel, niégase todo progreso, toda evolución y continuidad del espíritu con un sentido. También en el mundo de los seres humanos impera, como en todo el nacer y perecer, eternamente repetidos, y el luchar por la existencia y ser devorados de los seres naturales, el mismo impulso sin finalidad y sin resultado que consume y devora los individuos. Un naturalismo extraño a la historia, un individualismo eudemonológico y un pesimismo de la temporalidad danse en Schopenhauer la mano.

C) *La teoría de las ideas, el sujeto puro del conocimiento y el proceso de la salvación*

El pesimismo de la voluntad culmina en una ética metafísica cuyo centro está formado por el acto absolutamente libre de la autonegación de la voluntad, que ha de ejecutarse cuando

se llega al conocimiento y se adquiere la viva evidencia del dolor de la voluntad y de la maldición que es ser individuo; en esta transición al no-ser alcanza el ser entero su redención, que ha de ser obra del hombre. Ahora bien, en este cuadro de la existencia hace entrar Schopenhauer un complejo de ideas metafísicas que revelan una tendencia de un género totalmente distinto. El punto por donde estas ideas irrumpen decisivamente es la metafísica del arte. Como Schelling, también Schopenhauer pone el arte en una estrecha y singular relación con la filosofía. La intuición estética es un penetrar con la mirada en la profunda y verdadera esencia de las cosas, a través de los fenómenos sensibles. En el arte se nos revelan, por obra de la mirada profunda del genio, las "ideas" de las cosas, es decir, los tipos formales, las imágenes ejemplares de todo lo existente, eternas y anteriores a la lucha de la existencia. Schopenhauer —como antes que él Schelling— apela expresamente a Platón; el idealismo antiguo de la Idea se enlaza con el alogicismo realista de la metafísica de la voluntad. Kant y Platón deben ir juntos. Las ideas son las objetivaciones inmediatas y adecuadas de la cosa en sí, de la voluntad una —unas y otras unidas destácanse notoriamente de la existencia de los fenómenos, de la objetivididad temporal y relativa, mediata e inadecuada—. Estas ideas forman —de nuevo como en Schelling— una serie gradual, en la que la voluntad llega a una objetivación cada vez más alta y más clara (la plena objetivación solo la consigue por medio de todos los grados juntos), y a este orden gradual responde el sistema gradual de las artes. Pero con todo esto se produce una nueva situación (sin que Schopenhauer mismo lo advierta mucho). El optimismo de la vivencia estética triunfa a través del pesimismo de la lucha de la vida. Las autoobjetivaciones ideales de la voluntad son aprehendidas en una venturosa intuición por "el sujeto puro del conocimiento", que en la vivencia estética se eleva por encima de la dependencia del intelecto individual respecto de la voluntad. Ya puede ser terrible y dolorosa la lucha individual y temporal; las formas eternas de las cosas y la esencia de la voluntad que se expresa en ellas son bellas, beatíficas. Hasta la discordia y la disonancia son acogidas con todo agrado en este más profundo conocimiento.

En la metafísica del arte de Schopenhauer entretéjense, pues, dos tendencias contrarias. La tendencia pesimista tiene aún su mayor fuerza en la estética de la tragedia —donde muchas veces puede parecer realmente que Schopenhauer ve el sentido del arte en dar a la voluntad, por medio de una labor de expresión profunda de los conflictos, luchas y derrotas de la vida, un impulso decisivo para su autoaniquilación, o, en este sentido, a servirle de "calmante"—. La corriente contraria, idealista y afirmativa del ser, culmina en la metafísica de la música. Esta es la más alta de todas las artes, porque deja que nos hable la más alta y más adecuada objetivación de la voluntad; es la voluntad misma, libre de toda objetivación, desligada en particular de toda motivación y limitación individual, en su puro flotar entre el placer y el dolor, en un lenguaje que en intuitividad y claridad supera incluso al del mundo intuitivo. Y este lenguaje es escuchado por el sujeto puro del conocimiento con una profunda, una íntima satisfacción; la disonancia misma (imagen de la discordia), hasta el acorde más doloroso (lenguaje del dolor de la voluntad) resulta lleno de agrado. Incluso, y justamente, la agilidad de la voluntad, descrita en todos los demás casos como la inquietud sin sentido, da aquí, por ejemplo, en el curso de la melodía (la imagen de la conciencia concordante, según Schopenhauer, la narradora de la historia de la voluntad iluminada por la reflexión) la más íntima satisfacción. La inagotabilidad de las melodías responde a la multitud inagotable de las individualidades. (También la individuación vuélvese aquí, pues, algo positivo, y a ello responde que en la escala gradual de las ideas "platónicas" con la región del ser humano, la idea eterna de Schopenhauer ya no se entienda como tipo genérico, sino expresamente como idea individual.) La música nos revela la "lucha que acaba en acuerdo", "presenta a nuestro corazón la ficticia imagen de la más profunda satisfacción de sus deseos" y "halaga a la voluntad de vivir". Pero si partiendo del pesimismo de la teoría fundamental podría parecer que la música quedaba estigmatizada, en extrema oposición, por ejemplo, a la tragedia, como una superficial y frívola inductora a la ilusión, que desconociese ciega, la irremediable desgracia de la existencia, afírmase ahora expresamente que el lenguaje misterioso de la música

nos descubre, como ninguna otra arte, la "honda y seria significación de nuestra existencia". La seriedad y la profundidad de la existencia habla aquí (y esto es también claramente reconocido y subrayado al final del capítulo sobre la música en el segundo tomo de la obra maestra de Schopenhauer) como voluptuosidad.

Surge, pues, en Schopenhauer, en el terreno estético decididamente, pero también en otros puntos importantes, a través de la intuición fundamental de la absoluta carencia de sentido y contingencia del mundo de la voluntad, la idea de una teleología superior y de un principio de sentido espiritual, situado más allá de toda existencia —de una "unidad de lo contingente con lo intencionado, de lo necesario con lo libre, por virtud de la cual los azares más ciegos, pero que descansan en leyes universales de la Naturaleza, son las teclas, por decirlo así, en las cuales toca el espíritu universal sus melodías, plenas de sentido". Juntamente con esta va la teoría del uno y "puro sujeto del conocimiento", que emancipado de toda individuación, conocedor de todo y de nadie conocido, surge como "eterno ojo del Universo" en los más altos individuos (por ejemplo, en el genio). Con esta teoría resulta claro que el fundamento del Universo de Schopenhauer —que por sí mismo tampoco reflexiona más sobre este asunto— no puede ser considerado puramente como una voluntad ciega. Si ya tenía que parecer enigmático cómo esta voluntad podría encender por sí misma la "luz" del intelecto, este surgir el "ojo del Universo", que ve las ideas eternas a través del intelecto individual, dependiente de condiciones prácticas, prueba definitivamente la existencia de un principio metafísico espiritual en la misma unidad originaria. Solo entonces resulta también comprensible cómo en el acto ético-metafísico de la redención pueda la *evidencia* de la nulidad de toda existencia individual y egoísta de la voluntad hacer brotar el decisivo acto de libertad, en el cual la voluntad se vuelve contra sí misma y se suprime a sí misma. La luz del conocimiento, que se remonta por encima de las cadenas del egoísmo, nos hace, hace a la voluntad misma libre del querer.

El tránsito a la "nada" parece, visto desde aquí, algo más que la liberación de un sencillo principio espiritual, positivo

y lleno de sentido, pero eternamente desconocido (y que solo se trasluce en el sujeto puro y cognoscente, pero nunca en sí mismo cognoscible, del conocer), más que la liberación de las cadenas del apetito que se objetiva y se divide en los seres individuales. De hecho, Schopenhauer designa expresamente su nirvana como una nada *relativa*, una nada solo para nosotros, que estamos aún presos en la vida de la voluntad, y aquel pasaje del Veda, en el que desemboca su metafísica de la música, como en una última sabiduría, llama al Atman Uno voluptuoso; de tal suerte que dondequiera surge un placer en la realidad, es este placer un momento parcial de aquel principio uno. Dentro de esta perspectiva no es la filosofía de Schopenhauer un ateísmo, sino una metafísica religiosa de la caída provocadora de un mundo de discordia y de la redención y retorno de lo Uno a sí mismo, que se verifica a través de la evidencia a que llega el más alto producto del Universo: el hombre. Más allá de los caminos extraviados del mundo de la voluntad, que al fin se suprime a sí misma, hay un sublime principio de paz y de luz pura.

En la imagen del Universo aparece aún el reflejo de esta idea final, que trasciende ya de toda filosofía y conocimiento (según Schopenhauer mismo): en la forma de una teleología superior, que se transparenta por todas partes. El mundo no aparece, en modo alguno, como absolutamente sin sentido, o bien limitado solamente a las condiciones teleológicas de la Naturaleza, que significarían el mínimo de orden requerido para la existencia de todo mundo posible, sino que en él se busca la encarnación de una justicia eterna e infalible. Todo dolor descansa en una culpa; todo el tormento de la existencia individual, en el pecado original del carácter inteligible, que se aparta de la unidad de la esencia originaria. El pesimismo de Schopenhauer recibe aquí una fundamentación éticoreligiosa; y la exacerbada oposición contra el optimismo racionalista de los idealistas preséntase menos como una hostilidad del realista y naturalista contra una ligera idealización de lo real, que como una reacción religiosa, sumamente extremada, contra la exageración de una autónoma dignidad humana y de una modelación humana de la historia en el idealismo metafísico. La arquitectura gradual del mundo (que se anuncia ya

dentro del marco de la estética como una significativa ascensión paulatina de las ideas) puede considerarse como una pugna por remontarse hasta el fin de la autoliberación. De los conflictos entre las potencias de la voluntad en cada grado nace cada vez algo superior, que sin duda se torna, con la creciente aproximación a la conciencia, un más intenso dolor, pero que también, alcanzado el grado final en la conciencia racional, se convierte de supremo dolor en evidencia última y en redención. La arquitectura entera del Universo aparece dentro del marco de un orden superior de salvación. Y la profunda conexión con la metafísica del idealismo emerge aquí por todas partes, en medio de toda la hostilidad.

VIII

La metafísica en el siglo XIX y en la actualidad

La crisis metódica de la metafísica y la lucha en torno a su derecho a la existencia

La época del idealismo alemán y de sus continuadores representa el último gran período de florecimiento de la metafísica en la Edad Moderna, hasta el día de hoy. Inmediatamente después prodúcese una rápida decadencia; dentro del general anquilosamiento de las aptitudes y los intereses filosóficos que caracteriza al resto del siglo XIX, es sobre todo la metafísica quien pierde en fuerza creadora y en consideración —hasta un grado muy raro en la historia del pensamiento.

El término de "derrumbamiento" de los sistemas especulativos falsea totalmente los hechos; en verdad faltó en medida creciente a una nueva generación de epígonos y de extraños a las regiones más profundas de la filosofía, es algo así como la fuerza creadora, la capacidad de comprensión para los grandes problemas de la metafísica. También las direcciones que apostatan, consumen en buena parte la herencia superviviente; y lo que en el curso ulterior del pensamiento ha aparecido en materia de nuevas creaciones más originales, incluso al fin del siglo, y aun hasta el presente, tiene con aquella última gran tradición un nexo más profundo de lo que se advierte y confiesa las más de las veces —no solo en Alemania, sino en to-

dos los países donde se cultiva la filosofía y la metafísica. Es signo distintivo de la nueva profundidad conseguida por la mirada filosófica en los últimos decenios, el hecho de que se comprenda de nuevo, y se enlace de un modo fecundo con los vivos esfuerzos realizados para renovar la metafísica, la significación de la metafísica idealista, y en general de las tradiciones metafísicas de la Edad Moderna, temporalmente interrumpidas muchas veces.

La metafísica del siglo XIX ha de ocupar un plano muy último dentro del marco de nuestra breve exposición de conjunto de la metafísica moderna. La cercanía en el tiempo altera fácilmente la perspectiva; de suerte que estamos habituados muchas veces a citar los nombres de pensadores de un nivel medio inmediatamente al lado de los nombres de los metafísicos que son en verdad originales y señalan en gran estilo un camino. En realidad son, incluso Lotze, E. de Hartmann, o en Francia, Renouvier, Boutroux, más epígonos que pensadores independientes; aportan una idea central importante o investigaciones parciales de sumo valor, pero su "sistema", como conjunto, carece de aquella original fuerza impulsiva y plenitud de problemas descubiertos, que distingue a las concepciones de los grandes maestros de la metafísica. Una historia de la metafísica que fuese más extensa y no se limitase a los grandes tipos y movimientos, tendría que hacerse justamente un problema de separar la paja del grano y de evaluar las proporciones de peso en este espacio de tiempo con más rigor del empleado hasta ahora; así, por ejemplo, han sido puestos demasiado solos en primer plano, por razón de ciertas circunstancias históricas, pensadores como Lotze, o más aún, Fechner. El cuadro extremadamente complicado de esta época de disolución filosófica, de la cual podrían sacarse aún muchas riquezas fecundas para nosotros, necesita urgentemente ser iluminado desde el nuevo punto de vista de los intereses y los problemas actuales. Pero esto es precisamente algo que rebasa por completo el marco de nuestra exposición.

La situación de la metafísica se tornó en este espacio de tiempo particularmente dificultosa, porque dentro del período de agotamiento cayó al par en una *crisis metódica* que se hizo muy aguda por intrínsecas razones objetivas —aquella crisis

a la que la crítica de Kant había dado ya el empuje decisivo, pero que al pronto había sido rápidamente encubierta por el auge y la confianza en sí misma de la nueva especulación. Las pretensiones abrigadas por la metafísica, de poseer un carácter deductivo puramente apriorístico y una certeza apodíctica en su sistema entero, de extenderse hasta los últimos principios del ser, e incluso hasta el ser y la íntima esencia del fundamento absoluto del ser mismo, y de afirmarse en un sistema cerrado como la verdad definitivamente alcanzada— estas pretensiones tornáronse claudicantes. La filosofía de los sistemas racionalistas estaba tan penetrada de esta conciencia de su aprioridad, y asimismo estaban tan plena y totalmente sustentadas e impulsadas por ella las concepciones metafísicas en la segunda época de florecimiento, después de Kant (hasta el concepto kantiano de la metafísica futura se mantenía rigurosamente dentro de este marco), que bien se podía intentar, partiendo de aquí, contar el método puramente apriorístico como por modo definitivo inherente a la esencia de la metafísica, y reconocer en esta, si algún saber en general, solo un saber "deductivo", constructivo-sintético, y precisamente por ello la "reina" de las ciencias, que presta a las subordinadas sus principios. Pero precisamente esto es lo que resulta entonces imposible por la mudanza en la situación general de la ciencia. En este siglo XIX toman las ciencias empíricas, ante todo las ciencias naturales, un vuelo nuevo y cada vez más alto —simultáneamente, en parte, con el descenso de la fuerza creadora en filosofía. Los conceptos y las tendencias de los sistemas especulativos, en trance de petrificación, no mantenidos en vivo por una descendencia digna de ellos, no están a la altura necesaria para hacer frente a los nuevos sectores descubiertos en la realidad. Ahora es cuando se vengan las exageraciones constructivas y los apresuramientos acríticos, ante todo en la filosofía natural y sus construcciones de detalle, pero también en las construcciones hechas con el proceso de la historia. El concepto de la ciencia y el método de las ciencias cambian de dirección en el sentido de lo empírico, lo hipotético, lo relativo, lo siempre revisable de nuevo, incluso desde los principios; el apoyo que todavía el apriorismo de Kant había tenido en el ejemplo de la *philosophia naturalis* newto-

niana, pasa al último plano, se relativiza. La conciencia científica se hace más profunda, en el sentido de que reconoce más libremente lo impenetrable, lo que solo cabe admitir de un modo extrínseco, por medio de una mera conquista de hechos, o lo que solo cabe alcanzar por medio de una ágil adaptación de los órganos de investigación del espíritu humano; los límites del conocimiento humano y las condiciones, tanto de principio como empíricas, de que depende, hácense perceptibles con fuerza creciente. Con todo esto surge una oposición entre la metafísica y la ciencia, que en la situación total descrita resulta finalmente fatal para la metafísica. La nueva situación de la Edad Moderna, advertida por primera vez por Kant, en la cual tiene lugar una evolución autónoma de la ciencia fuera del marco de la filosofía, en seguida superando ampliamente y excediendo duraderamente a esta por la continuidad de su obra constructiva y la seguridad de los resultados, esta situación siéntese de nuevo ahora —con la creciente anchura de la experiencia y exploración de la realidad por una creciente multitud de ciencias autónomas— en todo lo que tiene de problemática, y conduce finalmente, en ciertas manifestaciones extremas, a la salida, empero demasiado cómoda, de negar la metafísica en general.

Los comienzos de la lucha contra el apriorismo de la metafísica caen aún dentro de la voluntad de construcción metafísica. Unicamente con la posterior evolución del siglo se toma la crítica una crítica desde fuera, que combate desde el terreno de una vida que se ha vuelto indiferente a las grandes cuestiones de la existencia, y, por ende, encuentra en la certeza de las ciencias la plena satisfacción del afán de conocimiento. La demanda kantiana de unir con toda fundamentación de la metafísica la reflexión sobre las condiciones y los límites del conocimiento finito, frente a las ideas de su objetivo, que no puede apartar de sí la voluntad metafísica de totalidad y absolutismo, revive en Schleiermacher, para quien el modelo del trabajo en metafísica no es tanto la dialéctica constructiva sintética de Fichte o de Hegel, como la dialéctica indagatriz, y no lastrada por pretensiones sistemáticas, de los diálogos platónicos. Partiendo de la conciencia religiosa de Dios y de la realidad, piden el Schelling de la última época

y los teístas especulativos, con creciente rigor, que se complete el método apriorístico por medio de una libre y consciente apropiación y utilización de las experiencias de la vida en la Naturaleza y en la historia. Schopenhauer, todavía impertérrito en cuanto a pretender la absoluta verdad y la definitiva validez de su propio sistema, pero enemigo exacerbado del sistematismo dialéctico-apriorístico, quiere que se entienda la metafísica como "la justa comprensión universal de la experiencia misma", como una interpretación intuitivamente introafectiva de la totalidad de la experiencia, partiendo de ciertas experiencias fundamentales. En la misma época aun de los grandes sistemas metafísicos trabaja Herbart (no tratado por nosotros, a causa del rango, sumamente bajo, de su concepción metafísica) en una metafísica analítica, que parte de lo dado en la experiencia y de su traducción en conceptos por el pensamiento precientífico y científico, y pide Fries, también en reacción contra el nuevo dogmatismo de los sistemas especulativos, un examen metódico de todo conocimiento filosófico, desde el punto de vista de sus bases de hecho en los juicios inmediatamente ciertos de la experiencia.

Esta tendencia robustécese en los tiempos siguientes. Los motivos de la experiencia religiosa de la existencia, de la conciencia universal del mundo y de la irracionalidad de la libertad, la individualidad, la personalidad, la historia y toda vida espiritual en general, que se sustrae a toda construcción apriorística de conceptos, pasan a un último plano; en medida creciente apártase ahora la filosofía muchas veces de la conciencia religiosa y del contenido de sus tradiciones, y se convierte para vastos sectores justamente en el vehículo de tendencias de "ilustración", extrañas y hostiles a la religión. Al primer plano pasa ahora, por el contrario, tan solo el modelo de las ciencias empíricas de métodos científico-naturales. Su superior certeza y su "exactitud", su cercanía a la realidad y su universal progreso en el trabajo común de los investigadores, así como sus métodos y sus dominios, fácil de desligar de toda concepción personal, todo esto obra con tal poder, en oposición a la "anarquía" de la metafísica, cuya evidencia depende de condiciones personales, que se mueve siempre entre nuevas antítesis y revoluciones y avanza hacia sistemas cons-

tructivos siempre distintos y siempre teniendo la pretensión de poseer la verdad definitiva, que se acaba por rechazar con la especulación apriorística, "abstracta", la metafísica en general, y por atribuir el camino empírico del saber solamente a las ciencias.

Rebasando el agnosticismo resignado de aquellas filosofías de la ciencia, como la de H. Spencer, en las cuales se sustentan aún en cierto modo, como fondo incognoscible de la realidad científicamente asequible, pide el *positivismo* (Comte, Laas, Mach, Avenarius y otros) que se abandone por completo la metafísica, que esta abdique definitivamente en favor de las ciencias positivas y del trabajo practicado por ellas sobre la experiencia natural, el cual tiende meramente a descubrir relaciones condicionales. Los problemas metafísicos son rechazados, simplemente, con el *pathos* de la gravedad científica, como pseudocuestiones falsamente planteadas, perturbadoras del progreso científico, en último término "incientíficas". Las invenciones y los esfuerzos de la metafísica deben contar entre el pasado muerto de la Humanidad, adulta ahora en la ciencia, no de otra suerte que los productos religiosos y mitológicos de la fantasía de lejanas épocas. Exigiendo y buscando la esencia de detrás de los fenómenos, que transcurren según las leyes naturales, las sustancias bajo las relaciones, lo suprasensible más allá de la realidad sensible, la metafísica falsea esta realidad, en la cual vivimos, la única de la cual sabemos, y cuya conquista por medio del cálculo por anticipado y de la efectiva dominación ha de ser el objetivo progresivamente asequible de todo trabajo y conocimiento científico. En un modo sin duda emparentado con este vuélvese también contra la metafísica el movimiento del *neo-kantismo* (Cohen, Natorp, Riehl, Windelband, Rickert y otros), que en las disciplinas filosóficas especiales significa una muy seria renovación positiva de la conciencia de los problemas filosóficos. También en este movimiento es ante todo la ciencia exacta de la Naturaleza el arquetipo decisivo de todo auténtico conocimiento; y constantemente se miden el valor y el problema de la filosofía con el patrón de las ciencias especiales, de sus métodos, de sus resultados. La filosofía como "ciencia rigurosa" —tal es lo que se exige aquí como también luego en direcciones afines. Para

cumplir con ello, imprímese a la filosofía misma el sello de una ciencia especial. En la obra de Kant bórranse, y en general ya no se ven, las cuestiones todas y la finalidad metafísicas; lo conservado es únicamente la reflexión trascendental sobre los principios depositados en el pensamiento, en la conciencia, ante todos los principios del conocimiento. La realidad encuéntrase actualmente distribuída entre las ciencias que se han desplegado en todos sentidos con el curso del tiempo; por ende, no queda para objeto de la filosofía ninguna región de la realidad, sino solo las ciencias mismas, sus métodos y principios. La filosofía es teoría de la ciencia —pero sin el contenido metafísico en Fichte enlazado con el término e introducido en la cosa. Todo contacto directo y positivo con el ser queda reservado al trabajo especial de las ciencias y de las demás funciones del espíritu generatrices de cultura; la filosofía solo puede ser la reflexión sobre las condiciones de este crear y producir depositadas en la conciencia, o sea, sobre las categorías del conocimiento, sobre los valores ideales de la generación de la cultura. No con las cosas, sino solo con los conceptos, ha de tratar la filosofía. Todas las proposiciones filosóficas sobre las cosas mismas pertenecen hoy, como la filosofía natural, ha tanto "superada", a la esfera de los juegos irresponsables de la fantasía y de un diletantismo incientífico. El papel de la metafísica ha terminado.—Y también aquí son rechazados simplemente los últimos problemas de casta metafísica que aún quedan en semejante posición. Por la esencia y por la especie de realidad del pensamiento "engendrador" mismo o de la conciencia (de una "conciencia general") ya no se puede preguntar; así lo decreta el *pathos* de la filosofía como una ciencia rigurosa, que se ha tornado de igual condición que las demás ciencias.

En verdad, están muy lejos de hallarse tan libres de metafísica como ellas mismas creían estas direcciones filosóficas, y cosa semejante sucede también a la "filosofía de la inmanencia" y a la fenomenología en su primera forma. El positivismo, en particular, facilítase la lucha, representándose por metafísica preferente o exclusivamente un presunto saber de lo "suprasensible", de lo trascendente a la realidad. La vieja alianza histórica entre la metafísica y la religión, las defini-

ciones de la metafísica orientadas en la dirección de lo suprasensible e inmaterial por un enlace muchas veces tradicional con el nombre, nacido de un modo accidental, y, en particular, la orientación exclusivista y extremada de los últimos grandes sistemas hacia el saber de lo Absoluto, conducen por reacción a estrechar hasta desfigurarle el concepto de la metafísica. Por eso se puede, partiendo del *pathos* de la inmanencia del Universo y de la fidelidad a lo real, alimentar la desconfianza contra la metafísica y adjudicar el conocimiento de la realidad solamente a las ciencias —como sucede incluso en Nietzsche y en Dilthey. Sin embargo, el concepto más sencillo y más amplio, que toma la metafísica (continuando la "prima filosofía" aristotélica), ante todo y sobre todo, como la investigación de los elementos y de las condiciones fundamentales de todo ser en general, de la realidad en su integridad y universalidad, en la "totalidad de las condiciones", y que busca su problema en la visión sintética y la acabada delimitación de las especies fundamentales del ser, de las grandes regiones y leyes de la realidad, en el descubriminto de efectivas conexiones en medio de todo el cambio de los fenómenos y manifestaciones de la existencia, pero no en el hacer afluir todas las cuestiones a las de la unidad de lo Absoluto o la del destino del hombre, este concepto de la metafísica no es tan fácil de separar de la "posición" epistemológica o gnoseológica. Ya al discurrir sobre la "conciencia" formadora y sobre el "pensamiento" engendrador del ser, ya al partir de lo positivamente "dado", como lo propiamente real, ya al trazar los límites de nuestro conocimiento, hácense implícitas *afirmaciones ontológicas* —por no decir nada de los principios de la "economía del pensamiento" o de las funciones de adaptación y formación de ficciones de las potencias vitales, ocultas en la conciencia, así como de la suposición, tan universalmente admitida como evidente, de la existencia de leyes naturales, universales y determinantes de todo, en las regiones consideradas. Sería una tarea interesante e importante descubrir las suposiciones ontológicas escondidas y no confesadas existentes en todas las direcciones de fines del siglo XIX extrañas y hostiles a la metafísica; y partiendo de este punto, mostrar luego con qué arbitrariedad se rechazan en todas partes los proble-

mas planteados por las propias afirmaciones. Un ejemplo solo, que afecta al neokantismo y a la filosofía de la inmanencia: la relación de nuestra conciencia real empírica, siempre individualmente formada, con la "conciencia general" requerida como base de toda la teoría del conocimiento y la inmanencia.

Estas direcciones hostiles a la metafísica han ejercido particularmente en Alemania amplio influjo durante todo un período, y han determinado, dentro de vastos círculos del mundo científico, la opinión pública acerca de la esencia de la filosofía y el destino de la metafísica. Mientras que en los demás países (por ejemplo, Inglaterra, Francia, Italia) siempre había seguido sosteniéndose frente a tales tendencias una ancha corriente de pensamiento metafísico —continuando las múltiples tradiciones de la metafísica moderna y, en particular, de los sistemas postkantianos, pero a la vez innovando en la unión de la metafísica con los resultados y las perspectivas obtenidos por las ciencias especiales—, en Alemania, los más de los principales filósofos, al menos de toda una generación, fueron completamente extraños a la metafísica. Un metafísico como E. de Hartmann, que procedió a una nueva construcción sobre el muy distinto terreno pisado por la ciencia, pero todavía en muy vivo enlace con la especulación del idealismo y de Schopenhauer, o las tendencias y ensayos metafísicos del neotomismo, ciertamente ligados con demasiada estrechez a la tradición, permanecieron durante todo un período poco menos que inadvertidos. Podía, pues, parecer realmente que la metafísica estaba en trance de perecer.

Pero también en Alemania se ha rebasado ha mucho el punto culminante de este movimiento. Con el comienzo del siglo XX empieza una nueva aplicación a las cuestiones metafísicas, que ha conducido, por último, a pedir expresamente una nueva metafísica y a reponer a la metafísica en el centro de la filosofía. En los últimos decenios se ha entrado de nuevo en contacto con la antigua herencia y con las tendencias subterráneamente supervivientes de la metafísica moderna. La educación y los conocimientos histórico-metafísicos acumulados en el período anterior resultan ahora directamente fructíferos para dar nuevo desarrollo a los problemas mismos.

Entre los motivos que contrarrestaron con éxito las tenden-

cias científicas hostiles a la metafísica mencionaremos solo dos de los más importantes. El uno es la necesidad de una concepción del Universo, que si bien puede temporalmente debilitarse hasta el indiferentismo y ser encubierta por los fines positivos especiales de la creación de cultura y el trabajo del saber, es, en último término, inextirpable y emerge de nuevo con cada renovación espiritual de una época. Ahora bien, las cuestiones y los motivos de la concepción del Universo, en tanto no son meramente vividos o no se buscan expresión espontánea en la formación de sociedades, en el arte, etcétera, sino que son concebidos y discutidos como cuestiones y finalmente considerados como un conjunto y en conjunto dilucidados, encierran siempre en su seno una metafísica. La metafísica, como disposición natural, está, según justamente Kant subrayó con tanta energía, necesaria y eternamente enlazada con el espíritu humano. Y la "necesidad metafísica" (Schopenhauer), en ninguna época ni cultura totalmente sofocada, no encuentra nunca su satisfacción solo en la vida y en sus espontáneas representaciones simbólicas, sino que pide siempre también la expresión, satisfacción y autoiluminación teoréticas por medio del conocimiento. La urgencia con que las cuestiones del ser y el sentido de la existencia, de la estructura y conexión y valor de la realidad, se imponen al espíritu humano, y se le imponen justamente como cuestiones gnoseológicas, permanece en las capas más profundas intacta por las preocupaciones de la metafísica acerca de su carácter científico, que afectan a su forma y a sus pretensiones y derechos. Qué cosa sea con pleno sentido ciencia, qué cosa conocimiento en general, es, por su parte, algo que no puede en absoluto encerrarse de una vez para siempre dentro de las líneas de un tipo y modelo fijo, ni los límites del conocimiento pueden trazarse por medio de un golpe de fuerza no repetido. Al lado del patrón de la exactitud y de la univocidad está el de la cercanía a la vida y a la profundidad de los problemas. La metafísica conservaría no solo su derecho a la existencia y su necesidad vital, sino también justamente su necesidad científica, aunque no fuese más que el desarrollo, siempre de nuevo ahondado, de las cuestiones del ser y la existencia, en el fondo insolubles, no conducentes a ningún término. La discusión con ar-

gumentos de las grandes posibilidades de solución, al rastrear vías de penetración en la realidad, que no se consolidan nunca en "pruebas", el abrir los ojos a la riqueza de principios y la profunda irracionalidad de lo que está delante de nosotros en la vida, e incluso en las ciencias, como algo aparentemente sencillo y natural, todo esto resulta inatacable en su derecho a la existencia y en su necesidad espiritual para un *pathos* de seriedad científica genuino, entero, y que no se limita de un modo arbitrario a lo prácticamente asequible, por muy hondo que muestre en otro respecto ser el abismo entre la "metafísica" y la "ciencia". Y las cuestiones de la esencia y la validez del saber o del indagar metafísico, de su pretensión de objetividad y también de su condición y limitación personal, de su carácter científico y también de su cercanía a la vida y al valor de la fe, han de ser acometidas siempre de nuevo desde cada nueva situación espiritual. Ninguna edad ha decidido para todas las edades siguientes; y nuestro tiempo ha iniciado ahora por todas partes la discusión de las cuestiones muchas veces medio olvidadas y con gusto consideradas como resueltas.

El otro motivo ha brotado de la situación misma de la ciencia. Aun cuando fuese verdad que la realidad empírica está distribuída entre las ciencias positivas, quedaría sin tratar ni dominar científicamente el todo mismo. Ciencias hay muchas, y así sus perspectivas, como sus métodos de franqueamiento del ser, discrepan tanto más segura cuanto más diferenciada y peculiarmente se desarrollan. (Cr., por ejemplo, la diferenciación cada vez más neta y múltiple de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la Naturaleza, a compás de una creciente profundización y consideración justamente de la conexión entre la Naturaleza y el espíritu). Pero la realidad empírica es una; y la vida del hombre se encuentra a sí misma, se conquista a sí misma en la controversia inmediata con la múltiple unidad. La realidad es para nosotros, en primero y último término, un todo, y lo mismo el hombre y su existencia; pero las ciencias nunca nos dan sino secciones abstractas. Y no solo allí donde los resultados de las ciencias especiales divergen, sino justamente allí donde convergen, plantéase con íntima necesidad el problema de abarcar, de delimitar, de organizar, partiendo de ella misma, la honda unidad y totalidad, el

conjunto de la realidad. En este sentido reclamó de nuevo ya Wundt —en su actitud total todavía muy próximo al positivismo— una metafísica como filosofía de la realidad, y no como mera teoría de la ciencia, como síntesis de la ciencia, con el fin de construir una concepción científica del Universo. Si falta la conciencia de este problema, ocupará siempre su lugar un sustitutivo, como lo ha sido durante largo tiempo para tan vastos círculos de Alemania una "concepción científico-natural del Universo", de la más vulgar y más falta de problemas, o sea, de la más incientífica índole. Pero si se acomete seria y críticamente este problema, acaso no saldrá de la situación actual menos de lo que salió siempre en la historia anterior del saber humano: que la metafísica, en su esencial tendencia a la totalidad y la conexión universal de la realidad, da siempre fecundos impulsos al desarrollo de las cuestiones y de los caminos especiales, por los que llegan a su madurez las ciencias. También en el siglo XIX, tan crítico para la metafísica, y simultáneamente con el abismo que se abría entre la filosofía natural, ha sido exagerada en un sentido esquemático, y las ciencias naturales, desarrolladas en la dirección empírica, de una inagotable fecundidad para la formación de las ciencias del espíritu, la imagen metafísica del mundo y del espíritu dibujada por el idealismo, en particular el de Hegel.

Por lo demás, tampoco es verdad que la realidad esté realmente "distribuida" entre las ciencias. No todo lo que nos es dado en el experimentar y vivir inmediato encuentra su plaza en una de las numerosas ciencias. Justamente en nuestros días ha aguzado nuestra mirada, nuestra mirada científica para lo dado, antes de toda elaboración y localización en la perspectiva de las ciencias particulares, la nueva ciencia filosófica particular de la fenomenología, concebida y desarrollada como en sí premetafísica, y que solo ulteriormente tiende por la fuerza de las cosas a ocuparse en todas partes con cuestiones metafísicas —por ejemplo, en Scheler, Heidegger, H. Conrad-Martius—. También lo concretamente dado, en cuanto tal, en su plenitud y complicación, y no solo la trama de condiciones y relaciones que cabe descubrir en ello, pide ser recogido en un conocimiento cuya mirada lo domine y abarque todo. No basta decir que las ciencias suministran un modelo ejemplar de cono-

cimiento crítico y seguro, sino que también ha de dirigirse a las ciencias (en sí plenamente autónomas) la interrogación relativa a la profundidad hasta donde pueda llegar su pretensión de ser una pura apropiación cognoscitiva de lo realmente dado, de lo real y de su totalidad. Pero esta cuestión ya no es cosa de una pura delimitación gnoseológica y epistemológica, sino que demanda una vía propia, que parta de la realidad como tal y se dirija a la realidad como un todo. Esta cuestión ha sido convertida en particularmente urgente por las indicaciones del pragmatismo acerca de las condiciones técnico-prácticas y sociológicas de nuestras vías cognoscitivas, indicaciones sumamente valiosas en medio de toda la falsedad y arbitrariedad de la teoría. Pensadores como Bergson y M. Scheler ven justamente la tarea de la nueva metafísica en la dirección de una entrega más ingenua y determinada de un modo puramente teorético, al conocimiento de lo real, en oposición a las ciencias, que se proponen fines dentro de perspectivas muy determinadas y que seleccionan los momentos de lo dado. En todo caso quédale a la metafísica la gran tarea de la síntesis universal, no restringida por la posición fija de ninguna disciplina particular, de las ciencias unas con otras, y con los datos todos, vivos y reales, de la simple experiencia humana.

Al reconocer y atacar de nuevo la metafísica, se ha convertido, por tanto, en supuesto natural este: que el conocimiento metafísico no puede ser pura derivación y construcción apriorística, sino que ha de edificar partiendo en todas partes y de nuevo siempre de los datos de la experiencia y de los resultados, así como también de los principios autónomos de las ciencias especiales. La lucha que han librado en pro de la base empírica de la metafísica, ante todo E. de Hartmann —bajo el lema de una "metafísica inductiva", en lugar de la supuesta metafísica puramente "deductiva" de las épocas clásicas—, pero también Lotze y muchos otros pensadores de finales del siglo XIX, últimamente Volkelt, ha desembocado plenamente en el triunfo de esta dirección. En los demás países marcha la evolución paralela; como un ejemplo francés sirva la nueva concepción de la metafísica por Fouillée como una *connaissance du réel par l'analyse réflexive et critique, aussi radicale que possible, et par la synthèse, aussi intégrale que possible, de*

l'experience. Pero no se trata tanto del concepto de lo "inductivo", impugnado con buenas razones por el lado contrario, sino de otra cosa. Es claro que no puede tratarse de una inducción en el sentido de la investigación científico-natural de leyes y de sus posibilidades de verificación, y que la simple tendencia de la metafísica a dirigirse a la totalidad de lo empírico acarrea un orden completamente distinto en la busca y la confirmación, en la generalización y la inserción de lo particular. Y, por lo demás, tampoco quiere ese lema eliminar de la metafísica en modo alguno los caminos y los enlaces apriorísticos y constructivos-especulativos (que son sumamente importantes en el propio E. de Hartmann, a una con las aportaciones de la experiencia); pues hasta la inducción propiamente tal, la que permanece dentro de la esfera de la posible experincia particular, supone principios apriorísticos. Trátase más bien de reconocer la independencia así de las fuentes de experiencia directas e inmediatas como de todas las proporcionadas por las ciencias, frente a las intuiciones esenciales y los principios que se presentan con la pretensión de la universalidad y la necesidad, y de reclamar su mutuo complemento y crítica.

La renuncia a la certeza apodíctica es la consecuencia necesaria de esta nueva manera de concebir el método metafísico (que, por lo demás, ya en los sistemas clásicos puede seguirse de hecho por todas partes, aun cuando los creadores hayan juzgado de otro modo acerca de la fuente y la índole de la certeza de sus propias creaciones; nuestra reconstrucción y comprensión histórica tampoco puede lograr nunca acceso fructífero a sus mundos sino indagando las bases empíricas y los puntos de apoyo, muchas veces inconscientes, existentes para ellos en los datos de la realidad y de las ciencias, y siguiendo luego los hilos de su elaboración especulativa). La metafísica actual tiene conciencia del carácter esencialmente hipotético y modificable por el curso ulterior de la investigación y de las experiencias que corresponde a todas sus afirmaciones. Busca su construcción y reconstrucción no solo por el lado de la especialización y del contenido, sino en igual medida por el lado de los principios y de la construcción total. Justamente esta previa posición crítica es la que le da la conexión natural con las ciencias especiales tal y como estas se han desarrollado, la cone-

xión también en cuanto a la pretensión de verdad y al método de investigación.

La pretensión de erigirse en sistema renuncia, por lo tanto, a la hegemonía absoluta. Por esencial que siga siendo la aspiración final a una sistematización universal y corroboradora en todos sentidos, ya no vale en modo alguno como cosa hecha el que solo dentro del marco de una visión total cerrada y conclusa puedan aparecer afirmaciones metafísicas. Por el contrario, empieza a formarse justamente en la actualidad un nuevo tipo de investigación metafísica, que parte, con toda conciencia, de la región particular de la realidad; por ejemplo, la biológica o la sociológica, enlaza con los principios puestos de manifiesto por la autoprofundización de las ciencias indígenas de la región, los aclara lógica y ontológicamente, para esbozar desde ellos, y solo entonces y con toda circunspección, ciertas perspectivas abiertas sobre el resto del ser. Una amplia crítica de las tendencias y las conquistas metafísicas de la época actual (que aquí ya no puede ser hecha), no deberá partir de un par de macilentos esbozos de "sistema", sino que tendría que poner en el primer plano justamente esta investigación metafísica especializada, que ha nacido de las nuevas creaciones de la ciencia y de las experiencias de la realidad dadas por ellas. Junto a la necesidad del "sistema" metafísico como fin último, siéntese hoy con no menor fuerza el peligro del sistema: el peligro de la violencia y la falsa simplificación y unificación impuestas a la realidad. La conciencia de la irracionalidad de lo real para nuestro entendimiento humano, limitado y dependiente de múltiples condiciones, irracionalidad que en todas las regiones del ser se denuncia de un modo cada vez más claro a medida que se penetra en ellas con más profundidad; la conciencia de que, según las bellas palabras de Lotze, dirigidas contra la filosofía absoluta de los postkantianos, no estamos colocados en la viviente raíz de todo ser, sino más bien en las ramas que han brotado de ella, y solo podemos esperar obtener un conocimiento aproximado del sistema de la realidad, dando múltiples rodeos y utilizando con el mayor cuidado todos los medios auxiliares que nuestra situación nos ofrece; esta conciencia ha hecho a la metafísica renaciente circunspecta y desconfiada frente al mero partir del "sistema"

y de la "posición". Su enlace con las grandes creaciones de la metafísica pretérita lo entiende no tanto como una renovación de esta o aquella visión total, cuanto como una recopilación de los problemas y las conexiones entre problemas aquí y allá descubiertos, con inclusión de las antinomias y de las cuestiones patentemente insolubles. En la actualidad ha prosperado con nueva fecundidad la tendencia de Kant hacia una metafísica "crítica", con superación de la forma dogmática que él le había dado en su propio sistema, tanto en la limitación del conocimiento y de sus categorías a los meros "fenómenos", como en el esbozo de la metafísica dogmático-práctica. La metafísica, acompañada paso a paso por la ponderación crítica de las pretensiones del conocimiento y del peso relativo del ser en las distintas experiencias e intuiciones esenciales, busca el cumplimiento de sus inmensas obligaciones tanto en el franqueamiento descriptivo, por decirlo así, de las enigmáticas profundidades del ser y de su rica multiplicidad y estructura, como en la construcción e interpretación del conjunto.

2. Resumen del curso evolutivo de la metafísica en este espacio de tiempo

Un breve bosquejo de los movimientos metafísicos en el siglo XIX y XX cerrará esta exposición de la metafísica moderna. Objeto de una consideración más extensa lo será solo la metafísica contemporánea del espíritu.

A) *La concepción del fundamento del Universo*

Entre las múltiples prolongaciones de la filosofía de lo Absoluto y de las concepciones metafísicas universales sobre Dios y el mundo, destácase como una corriente particularmente poderosa del siglo XIX el nuevo robustecimiento del *teísmo* filosófico, alimentado por fuerzas y motivos de la religiosidad cristiana, y que trabaja sus conceptos en lucha contra las varias formas del panteísmo en la metafísica moderna, en especial contra la tendencia panteísta del idealismo. Unido con él está casi universalmente un nuevo y más intenso afán de manifes-

tar la autarquía, independencia e individualidad de las personalidades finitas (concebidas como inmortales) y de un modo más general una concepción pluralístico-monadológica del Universo; Leibniz y Kant ganan de nuevo la preponderancia sobre Spinoza y Hegel. El fundamento de la conexión activa y armónica de todos los seres individuales se coloca en la comunidad de su origen en la personalidad divina y en la inmanencia del principio divino al mundo, dada con el desarrollo y manifestación de esta comunidad.

Este movimiento es en Alemania ante todo un desarrollo y una prolongación del "teísmo especulativo" (del "último idealismo"). Su representante más autorizado en la época siguiente fue Lotze. Partiendo de otros puntos, vienen a reunirse con él Trendelenburg y una importante corriente en el ala derecha de la escuela hegeliana. En la actualidad llega, por ejemplo, hasta J. Volkelt, uno de los muy pocos pensadores alemanes aún vivos que proceden del nexo tradicional directo con la última gran época de la metafísica alemana. Al mismo movimiento pertenece además la serie de interesantes pensadores de confesión católica, como A. Günther, Deutinger, Frohschammer, hasta Brentano, así como todo el neotomismo. Movimientos paralelos prodúcense en los demás países. En Francia tienden a una nueva fundamentación del teísmo, tanto la "filosofía de la Restauración", de la época de Cousin, como el "espiritualismo" de un Ravaisson o un Secrétan. Boutroux representa el tránsito a la actualidad. De un modo particularmente amplio e influyente aparece la corriente teísta en la metafísica inglesa de nuestro tiempo.

El individualismo de las almas y las personas, y partiendo de él el pluralismo, en general, ha sido defendido en Alemania con particular energía por Lotze, más tarde por G. Thiele, Teichmüller, J. Bergmann, Volkelt; en Francia, por Renouvier *(La nouvelle monadologie)*, Durand de Gros y otros. En Inglaterra y América, donde al ejemplo de la monadología se agrega aún especialmente la metafísica del mundo espiritual de Berkeley, es en particular el pragmatismo (Schiller, James) quien, después y al lado de otros defensores del siglo XIX, aboga por un *pluralistic universe.*

Una segunda corriente fundamental marcha en la dirección

del "panteísmo histórico-evolutivo" (expresión de Dilthey para una tendencia central en el movimiento idealista), en el sentido de buscar un complemento y una profundización realista por medio de la teoría científico-natural de la evolución, así como de recoger de un modo más amplio lo disteleológico en el concepto de la realidad y del Universo y, por ende, también en el concepto de lo Absoluto mismo. En esta corriente recházanse como un falseamiento de los datos de la experiencia todos los ensayos de "teodicea", los teístas (por ejemplo, Leibniz), como los monistas y panteístas (Bruno, Spinozismo, filosofía de la identidad) y, en general, la creencia en la inteligibilidad, racionalidad y finalidad acabadas e indudables de todo ser y suceder real, como un proceso de autorrevelación de un principio absolutamente perfecto. La efectividad de los conflictos en el Universo, de un antagonismo real, con el que puede tropezarse en todas partes, entre el orden y el desorden, la construcción y la destrucción, lo necesario y dotado de sentido y lo causal y privado de sentido, el sentido venturoso de la vida y la aniquilación de la vida, todo ello subrayado ya en Hegel (aunque todavía dentro del marco del panlogismo), y entendido por el Schelling de la última época en una forma más profunda, como estando en conexión con una verdadera realidad de la libertad y del mal y una dualidad originaria a suponer en Dios, es reconocida en esta corriente (en parte bajo la fuerte influencia del nuevo desarrollo dado por Schopenhauer a la cuestión metafísica del valor y de su protesta contra todas las teorías defensoras de la perfección del mundo), como un momento pura y simplemente fundamental en la esencia de la realidad del Universo, y es explicado por un real antagonismo y conflicto existente en lo Absoluto mismo. Toda tendencia a armonizar y conciliar lo negativo reduciéndolo a mera privación es rechazada tan rudamente como las explicaciones por medio de la "caída" de lo finito. El mundo es el proceso de revelación y evolución espontánea de lo Absoluto; por ende, las oposiciones que hay en él denuncian la oposición originaria que existe en este. La perfección y la armonía están para este panteísmo evolucionista al final y solo al final del proceso. La idea de un Absoluto en advenimiento, combatiendo contra la imperfección existente en él y en sus manifesta-

ciones, pugnando por abrirse paso a través del dolor y la miseria de sus partos, lucha tanto contra el Dios Creador acabado, extraño al dolor y no tocado por el mal como contra lo Uno y Todo divino y perfecto y la "Idea absoluta". El hombre, en el que el fundamento del Universo llega a la conciencia, al libre proponerse fines ya la conciencia de sí mismo, tiene el alto deber de prestar una decisiva cooperación al autoperfeccionamiento y la autorredención del Ser absoluto. Con esta concepción del Dios en advenimiento está unido un elevado *pathos* de la libertad y la responsabilidad, no paralizadas por ninguna "Providencia", por ninguna armonía preestablecida o dialécticamente predeterminada del hombre, que tiende y obra para ascender de imperfecciones reales a lo efectivamente perfecto.

E. de Hartmann ha sido en el siglo XIX el más grande y el de más influencia histórica entre los representantes de esta concepción, que como viva y activa teoría redentorista, de una estirpe puramente filosófico-metafísica, sin el fondo de una religión o una mística religiosa positivas y desarrolladas, significa una perfecta novedad en la historia de las corrientes espirituales religioso-metafísicas. En la actualidad, la metafísica de M. Scheler ha dado un giro completo desde un teísmo de la personalidad muy pronunciado hacia esta concepción de lo Absoluto, que lucha y que padece en el proceso del Universo. La teoría de Scheler sobre el impulso y el espíritu como los dos atributos fundamentales de este Dios en advenimiento, continúa la idea central de Hartmann, la dualidad originaria de la voluntad y de la idea en lo en-sí de lo Absoluto inconsciente. También Driesch se inclina claramente a esta concepción, que se abre paso, por lo demás, en muchos puntos de la filosofía actual (por ejemplo, en F. Kottje, Vierkandt, Liebert, A. Baumgarten; cfr. su *Rechtsphilosophie* en el *Handb. d. Ph.* de Baeumler y Schrötter, p. 48 y ss.; también la teología de H. Schwarz debe citarse aquí como concepción próxima). En Francia marchan ya en la misma dirección las doctrinas de Vacherot, según las cuales lo realmente existente nunca puede ser sino relativamente perfecto, y la perfección infinita de la Divinidad solo puede concebirse como el ideal último, inmanente y eficiente del proceso progresivo del Universo; y asi-

mismo, las ideas de W. Monod. Desde el filo del siglo aproximadamente ha ejercido la mayor influencia la doctrina de H. Bergson, que enseña el principio universal y creador del *élan vital*, cuya fuerza productora (que se eleva en la libertad humana a su más alta forma de vida) es siempre limitada, nunca omnipotente, y se halla siempre en nueva lucha con las tendencias mecanizadoras y disociadoras —*Die se fait*—. También en Inglaterra hay manifestaciones análogas; por ejemplo, en S. Laurie.

Dentro del marco de semejante concepción del Universo son considerados las más de las veces los sujetos humanos no tanto como sustancias imperecederas, en oposición al pluralismo de base teísta cuanto como meras contracciones funcionales de la vida absoluta (E. de Hartmann, Scheler).

Junto a las grandes corrientes indicadas ha ganado también terreno en el siglo XIX una metafísica decididamente atea e irreligiosa. Ha sido defendida por algunos partidarios de Schopenhauer (por ejemplo, Mainländer), en un desarrollo puro de la concepción del Universo que niega el ser y divisa por todas partes el contravalor irreconciliable. Ha encontrado una amplia difusión e influencia en la metafísica popular, simplicista y detractiva, del materialismo y a fines del siglo, del "monismo" de orientación materialista. Sus formas más serias están sustentadas, empero, por un *pathos* positivo (y muchas veces elevado incluso hasta los límites de lo religioso), de pura versión hacia la realidad y de activa complacencia en el Universo, que quiere combatir toda trascendencia a este mundo, toda afirmación del "transmundo" y afán de salvación como un hacer infamia al mundo y un dejar vacía la vida, y quiere adjudicar al hombre la absoluta autonomía y la plena responsabilidad por la forma asumida por la existencia entera, amenazada en todas sus partes por el contravalor, mas al par siempre susceptible de una evolución superior. En esta dirección (iniciada ya por Feuerbach) se halla, ante todo, Nietzsche; entre los actuales citaremos a L. Ziegler y a D. H. Kerler.

B) *La evolución y la vida como principios fundamentales de todo lo real*

La concepción del Universo y la metafísica de la realidad de nuestro tiempo acaso no sean caracterizadas por nada tan unitaria y ampliamente como por el absoluto predominio ontológico de los conceptos de "evolución" y "vida". En el siglo XIX se desarrolla, bajo la enorme impresión del darwinismo y de otras tendencias de análoga dirección en la concepción de la Naturaleza viviente, un nuevo *evolucionismo* metafísico, el cual, al contrario que la metafísica evolucionista del idealismo, no tiene su raíz empírica en la esfera psíquico-espiritual e histórica, sino en la biológica.

La vieja creencia, todavía tan influyente, sobre la filosofía natural del idealismo, en la inmutabilidad real y la constancia del tipo esencial en las especies orgánicas, cede a las teorías científico-naturales de la transformación de las especies unas en otras. También este "ser" se revela, pues, como un "devenir" real temporal, como una evolución desde lo relativamente inferior y elemental a lo superior y complicado, producida por constelaciones de condiciones naturales y continuada a través de formas reales de transición. La idea de la evolución de esta índole y origen es transportada luego al conjunto de la Naturaleza, y desde él a la realidad en general; la evolución es la ley más universal de todo suceder y el fundamento explicativo de todas las capas y formas de la realidad. En la evolución natural procede lo orgánico de las formas y sistemas de lo inorgánico, también originados evolutivamente, y la esfera del hombre —según los modos anteriores de considerar las cosas, totalmente desgarrada con mucha frecuencia de sus conexiones naturales— está ahora enlazada del modo más estrecho con el reino animal y, a través de este, con la Naturaleza entera. La civilización y la cultura, la formación de sociedades y la historia, todas las finalidades espirituales del hombre, hállanse sometidas al mismo principio, de un ascenso y progreso dependiente de condiciones naturales, que informa la realidad infrahumana; así enseña el evolucionismo desde Spencer hasta Nietzsche y más allá.

Este evolucionismo metafísico del siglo XIX, fundado en la ciencia natural, es de una orientación casi exclusivamente naturalista. Hay que demostrar en todas partes que lo superior es "solo" una complicación y una continuación de lo inferior —que brota de unas condiciones distintas, probablemente en imperceptibles diferencias de grado—. El hombre surge del reino animal, o sea, el espíritu de la Naturaleza, en simple sucesión y dependencia. Las leyes de la vida psíquico-espiritual, de las evoluciones sociales e históricas, son leyes naturales, del mismo tipo y contenido fundamental que las leyes de la naturaleza inorgánica y orgánica. Las condiciones apriorísticas de la experiencia y del conocimiento contenidas en el espíritu humano deben entenderse como disposiciones hereditarias de la especie paulatinamente adquiridas. También el deber ser está prescrito por la dirección que puede observarse de hecho en la evolución del Universo.

Pero en el tránsito al siglo XX experimenta el principio metafísico de la evolución una profunda mudanza, la cual ha encontrado su expresión más influyente, después de los antecedentes de Fouillée y Guyau, por un lado, y Boutroux, por otro, en el título de la *Evolution créatrice,* puesto por H. Bergson a una de sus obras. La evolución no es un proceso cuasimecánico, previsible en la determinación unívoca de las constelaciones de condiciones, sino que es vida, y esto significa tránsito creador y, por decirlo así, libremente inventor hacia nuevas y nuevas formas. Lo superior surge de lo inferior como algo completamente distinto y nuevo, pese a toda su dependencia de la constelaciones básicas. La vida es creación inmanente; una vida creadora determina toda la evolución de la Naturaleza y de la realidad entera. Mas, de esta suerte, resulta superable la oposición entre el espíritu y la Naturaleza, entre la historia de la Humanidad y la historia de la Naturaleza. Un nuevo principio de la *vida,* que se desliga de las prevenciones naturalistas, trata de calar hasta una unidad más profunda de aquella vieja dualidad y oposición. Los principios de la evolución y de la vida del idealismo alemán, tantas veces soterrados, ábrense paso a través de las capas del pensamiento condicionado y orientado por la ciencia natural (en Bergson, por ejemplo; Schelling y también Schopenhauer) y se unen a ellas. En

una nueva forma vuelve a la luz del día el principio metafísico de una fantasía creadora inmanente, puesto tan en primer plano por el idealismo de la última época y algunos pensadores próximos a él (Frohschammer). En Alemania ha buscado desde un principio la síntesis E. de Hartmann, sin dejarse extraviar por la sumisión de su mundo circundante al naturalismo. Y así ha brotado por todas partes del evolucionismo naturalista una metafísica de la vida, dirigida tanto a lo espiritual como a lo natural, tan fructífera para la filosofía de la cultura y de la historia como unida a la ciencia y a la filosofía naturales. Sus manifestaciones en la concepción del Universo y en la metafísica actuales son múltiples. En Alemania se han destacado particularmente como creadores y campeones de la "filosofía de la vida", Nietzsche, Dilthey y Simmel. En este último tiene un especial interés seguir la conversión desde la actitud naturalista a la nueva actitud, que introduce la metafísica de la cultura en el núcleo del concepto de la "vida".

En esta nueva metafísica de la vida la idea de la evolución se ha desprendido de su ligazón al principio del progreso constante. La actividad creadora de la Naturaleza es concebida más bien como una vida que, por decirlo así, juega libremente, pone a prueba su inventiva, se desborda en una pródiga multiplicidad de formas y, al mismo tiempo que se eleva a productos cada vez más altos, desemboca en fracasos y se pierde en callejones sin salida y en su petrificación; más bien así que como una tendencia dirigida a un fin, inconscientemente segura de él en cada uno de sus pasos y teleológicamente predeterminada en sus grandes rasgos por principios formales ideales. Y una de las causas más especiales de que se conciba ahora la evolución y la vida como progreso y como decadencia, como ascenso y como descenso, como creación de formas con un sentido y como creación de monstruosidades y negación de todo sentido, son las experiencias de la realidad histórica espiritual, en general, reacción contra el optimismo del progreso que en el curso del siglo XIX tanto se había decolorado y endurecido al entenderle como la Ilustración entendía el progreso de la civilización. También en esta esfera, y justamente en ella, se rechaza la predeterminación teleológica; y en lugar de los grados de la evolución absolutamente justificados en el

plan total (que la especulación puede captar), aparece la relatividad de las fases y de las series de procesos que tienden hacia adelante y hacia atrás, que se entrecruzan, que nunca tienden a nada definitivo y que no es posible, al menos para nosotros, comprender partiendo de una unidad de sentido más profundo, ni considerarlas superadas en ella. La vida una es algo sencillamente incomprensible que se supone por debajo de todas sus cambiantes exteriorizaciones en las formas vitales y en las creaciones ideales; su inagotable actualidad escapa a toda estática de conceptos y a toda construcción anticipativa; nuestros conceptos mismos son siempre funciones y modos de ver condicionados por una perspectiva, propios de una fase de la vida, pero no fórmulas fijas, definitivas y adecuadas de las íntimas leyes de su estructura. El actualismo y heraclitismo de la nueva metafísica de la vida quiere reconocer y descubrir la irracionalidad de la realidad (en la Naturaleza y en la historia) de un modo más amplio y fundamental que aquel en que pudieron hacerlo las especulaciones sistemáticas del idealismo. Y en la humilde entrega a la inagotable plenitud y a la fuerza demoníaca, a la infinita e incesante productividad de la "vida", debe recogerse la trágica conciencia, no debilitada por construcción alguna sintética y conciliadora, de la continua decadencia de las formas creadas y de la eterna contienda de las potencias vitales.

C) *La materia y el espíritu: mecanicismo, teleología y libertad*

Una parte considerable del interés metafísico ha sido acaparada en el siglo XIX y hasta dentro del siglo XX, por el brusco auge del *materialismo* y de sus "soluciones" para los "enigmas del Universo".

Mientras que en el siglo XVIII había sido Francia la verdadera patria de la metafísica materialista, ahora emprende este en la ancha zona de la opinión pública una nueva expedición triunfal (con la nueva iniciación hacia la mitad del siglo), ante todo en Alemania, como una reacción extrema contra la pleamar anterior del idealismo espiritualista. El contenido en ideas y en problemas no está en relación (como había pasado ya en

el materialismo francés) con el *pathos* de convicción y la fuerza de persuasión, a pesar de toda la inclusión de nuevos descubrimientos y doctrinas de la ciencia natural, en particular del darwinismo. A la verdad, en esta teoría de la realidad, que se siente y encomia a sí misma como una "concepción científico-natural del Universo", no tanto se han abandonado solo determinadas tesis y posiciones de la metafísica anterior, cuanto más bien se han perdido todas las grandes tradiciones de los problemas metafísicos. Solo la falta de formación filosófica que entonces toma plaza en anchos círculos puede explicar que tan toscos filosofemas (por ejemplo, los de un Büchner) logren tanta resonancia, e incluso puedan encontrar aun a fines del siglo su continuador en un verdadero maestro de la ciencia natural (Haeckel).

Una significación más seria y de muchísimo más alcance tuvo una tendencia del siglo XIX que determinó durante un buen espacio de tiempo el pensamiento científico y metafísico de los más de los hombres de ciencia, y que si acompaña con gusto al materialismo, no se limita en modo alguno a él: la tendencia a la concepción *mecanicista* de la Naturaleza y del Universo, prolongación de aquella corriente moderna del mecanicismo metafísico que, habiendo empezado con Descartes, determinó luego, en Hobbes y Spinoza, la ontología entera. Una determinada situación temporal de las ciencias de la Naturaleza coopera en este sentido con una violenta reacción contra las exageraciones del teleologismo en la metafísica y la filosofía natural idealistas. La mecánica de los movimientos y de las acciones causales, de las complexiones y de los sistemas en lo inorgánico pretende presentarse como el tipo esencial de todo proceso real y de toda forma de complexión. La causalidad mecánica debe imperar como el prototipo de todas las leyes del ser. En esta perspectiva se ven no solamente la esfera biológica, sino también la vida psíquica del hombre y la sociedad. Comienzan a desarrollarse una psicología y una sociología mecanicistas. Con su ayuda van a atacarse en forma verdaderamente científica también los problemas de las ciencias del espíritu. El darwinismo, la idea de la evolución, en general, es reducida totalmente a lo mecánico-cuantitativo y sirve de apoyo decisivo a la metafísica mecanicista. La consecuencia para

el concepto del hombre y de su actuación histórica resulta el determinismo. Así como en los sectores de la Naturaleza no puede imperar la contingencia ni haber determinaciones teleológicas además de las leyes causales, tampoco se puede hablar ya, desde un punto de vista "científico", de libertad, en sentido metafísico, dentro de la esfera del hombre. La "ilusión" del libre albedrío queda deshecha por la psicología y la sociología orientadas en las ciencias de la Naturaleza. Las nuevas conexiones de determinación descubiertas (las condiciones fisiológico-biológicas de la vida psíquica, la influencia del medio, la estadística) se toman como una confirmación directa y suficiente. El determinismo acaba por tomar, particularmente en la metafísica de los psicólogos, la forma de un dogma evidente por sí mismo.

Estas corrientes de materialismo y mecanicismo que tan rápida y persistentemente ganan la popularidad científica y más aún la popularidad general, son, pues, el objetivo de la lucha de los más de los metafísicos en este espacio de tiempo. Tórnase en particular un tema fundamental de casi todos los sistemas más serios el descubrir los límites esenciales del punto de vista mecanicista, sin, empero, poner en duda su necesidad científica en una región del ser muy determinada. Partiendo de la base de la misma ciencia natural, tratan Lotze, o Fechner, o E. de Hartmann —y otros muchos a su lado y desde entonces, incluso hasta en la actualidad (Bergson, Driesch, Stern)— de descubrir y superar la violencia que hace el naturalismo a la realidad psíquico-espiritual, el vacío de sentido y la muerte que acarrea en la imagen total del Universo, la errada ignorancia que implica de todas las estructuras y formas de determinación supramecánicas, por de pronto ya en el reino de lo orgánico, mucho más en el de lo psíquico y lo social —para después colocar por su parte en el centro del concepto del Universo principios superiores de índole teleológica y constitutiva de un sentido, al par la realidad propia e irreducible de la conciencia y de la vida espiritual-ideal que se desenvuelve bajo el imperativo de poner libremente fines. En igual dirección actúa una reviviscencia de la concepción aristotélica de la Naturaleza y del Universo (como campeón más importante en Alemania citaremos a Trendelenburg; en Francia, a Ravaisson; el neo-

tomismo sigue, naturalmente, caminos parecidos). Finalmente, llega la tendencia a la superación del mero mecanicismo incluso a influir sobre corrientes del pensamiento que tienen una orientación todavía ampliamente naturalista (el pragmatismo, Schiller).

En amplios trechos de la historia de la metafísica en el siglo XIX es incluso un *espiritualismo* o *pampsiquismo* expreso el que se opone a las tendencias materialistas y naturalistas de la época; un extremo antagonismo de los campos es muchas veces característico de esta época de confusión. Así se colocan en el terreno espiritualista la mayoría de los metafísicos más significados de Francia —como (después de los comienzos y la intermediación de Maine de Biran y Cousin) Vacherot, Ravaisson, Secrétan, Renouvier, Lachelier—, los cuales buscan la esencia de toda realidad en lo psíquico-espiritual y en sus formas de determinación teleológicas. En Alemania, junto a las corrientes todavía o nuevamente determinadas por la tradición idealista (E. de Hartmann, Eucken y otros), es particularmente digna de nota la inclinación de los psicólogos hacia la doctrina de la preeminencia metafísica de la percepción interna y, por tanto, de la realidad psíquica, al mismo tiempo que continúa predominando en los métodos y en las ideas el modo de pensar inspirado por la ciencia natural. Muchas veces contribuye a determinar tal inclinación la dependencia con respecto al pampsiquismo de Fechner. Así tienden Wundt, Lipps, Münsterberg, Becher, en Holanda Heymans, a encontrar un acceso inmediato a la realidad absoluta por medio de la autopercepción de la conciencia; lo físico-espacial, lo material-mecánico de la Naturaleza exterior, relativízase como "fenómeno". En pensadores como Dilthey, Teichmüller, Paulsen (en la actualidad, Scheler), salen a la luz del día ideas semejantes, partiendo de otros principios y dentro de otros órdenes de cosas. En la esfera de la cultura inglesa enlázase con las influencias que parten de Leibniz y de Hegel, la antigua tradición del espiritualismo y fenomenalismo berkeleyanos (Read, Fraser, Ward, también Schiller; próximos aún, Clifford, Taggert, Bonsanquet, Stout y otros).

Particularmente fuerte es en estas direcciones la intervención del *voluntarismo*, que, en general, ha ganado mucho te-

rreno en la metafísica de finales del siglo XIX. La teoría de la voluntad metafísica de Schelling, y en particular de Schopenhauer, sigue imperando en E. de Hartmann y Drews, en los intentos de una metafísica de la voluntad de poderío hechos por Nietzsche, en Paulsen y Wundt, por no decir nada de los discípulos de Schopenhauer al modo de los Bahnsen, los Hamerling y los Mainländer. Tendencias voluntaristas llenan ampliamente —en parte procediendo también de Maine de Biran— las concepciones de los pensadores franceses (Renouvier, Lachelier, Fouillée); en Inglaterra está influido por ellas, por ejemplo, Martineau. También el pragmatismo alberga en su interior una metafísica voluntarista.

Partiendo especialmente del terreno del espiritualismo y de las tradiciones idealistas que de nuevo se imponen (pero no solo de aquí), empréndese también la lucha en favor del *libre albedrío* y en contra del determinismo mecanicista y sociológico-naturalista. El contenido metafísico de la cuestión de la libertad ha sido, sin duda, en muchas escuelas de finales del siglo XIX, dejado lo más posible en el fondo y encubierto por una preocupación excesiva por las consideraciones meramente gnoseológicas y éticas, pero eliminado y completamente negado no llegó a estarlo nunca; aun dentro del mayor desvío por las cuestiones ontológicas de la metafísica, siguió siempre este problema medular de la existencia humana ocupando en algún modo el centro de la filosofía. A la general inundación de la época por la ideas mecanicistas y deterministas han hecho frente, siguiendo a Kant, Liebmann y otros; continuando el idealismo, E. de Hartmann, Eucken, Joel, también Münsterberg y H. Schwarz (sobre base psicológica); partiendo de Lotze. M. Wentscher; en el campo católico neotomista, Gutberlet y otros muchos. De todos ellos parten intentos para llegar a una metafísica de la libertad. En la más reciente actualidad ha destacado N. Hartmann (dentro del marco de su "Etica") con un análisis del problema de la libertad, en que se subraya particular y justamente su contenido metafísico y en conexión con el nuevo estudio al par iniciado de los problemas fundamentales de la ontología. La relación de una libertad metafísica efectiva con la determinación causal universal de lo real queda puesta a una luz completamente nueva, en un examen analítico-

crítico que penetra desde los fenómenos dados hasta las relaciones y las capas del ser que han de presuponerse.—Una acción particularmente intensa ha surgido de la filosofía y la metafísica francesa de la libertad. Una gran parte de los principales sistemas tiene en Francia hasta la época más reciente, por idea central y directriz, la realidad fundamental de la libertad. Renouvier y Lachelier continúan las tendencias indeterministas de Kant y Maine de Biran, en medio de la lucha de las determinaciones teleológicas con las determinaciones causales, y las insertan en sus conceptos de la realidad. Boutroux y Bergson desarrollan luego, en constante lucha con la concepción cuantitativa y mecánica de la Naturaleza, cuya validez relativa se reconoce y declara —importante en este respecto el antecedente de Bordas-Dumoulin en la primera mitad del siglo— una metafísica universal de la contingencia y de la actividad creadora y progresiva, que culmina en el libre albedrío del hombre. El mecanicismo resulta, en la Naturaleza como en el mundo de la conciencia, algo metafísicamente secundario, un ser exterior fenoménico y relativo, frente al principio fundamental, absoluto e interno del libre despliegue de sí mismo. En Bergson es de particular importancia, además, la nueva referencia del principio de la libertad al problema del tiempo, nuevamente traído al centro de la metafísica, y su radical repulsa de toda predeterminación, de la teleológica tanto como de la mecánico-causal.

D) *Ontología e investigación de las categorías*

Entre las distintas esferas metafísicas decayó y retrocedió, muy particularmente en el curso del siglo XIX, la ontología y teoría de las categorías, desarrollada de un modo tan grandioso en Hegel, pero también en los "colaboradores" del movimiento idealista (además, en Herbart) y aun en toda la última época del idealismo. Los eminentes trabajos de Trendelenburg (sobre una base aristotélica reconstruida) y, al fin del siglo, de E. de Hartmann (prolongación de la tradición idealista, refundición de las teorías de las categorías aparecidas en la historia); en Francia, cabe añadir, la teoría de las categorías de Renouvier, desarrollada a base de Kant, pero esencialmente

ampliada, preséntanse en un completo aislamiento dentro de este espacio de tiempo. Con la sola excepción del movimiento neotomista, que recoge la antigua tradición aristotélica, trátanse y entiéndense las categorías en el resto del siglo XIX casi exclusivamente como formas del pensamiento y del conocimiento, no como modos originarios del ser. La tendencia a la disolución de la ontología en lógica trascendental, que ya había influido en Kant, alcanza ahora un predominio general, ante todo, naturalmente, en el neokantismo (cfr. la teoría de las categorías de Cohen, tan significativa dentro de este marco); pero sin que se confiese la base metafísico-idealista, que es decisiva en el mismo Kant. Hasta las monografías históricas aparecidas en este tiempo sobre algunas categorías fundamentales sacan su perspectiva, objetiva casi siempre, del campo gnoseológico y metodológico. El concepto y el problema de la ontología son durante bastante tiempo perfectamente olvidados.

También en este asunto significa el tránsito al siglo XX un cambio resuelto. Con la teoría de los objetos de Meinong y la fenomenología de Husserl, se inicia un nuevo interés y una nueva capacidad de visión para los contenidos objetivamente presentes e inmediatamente dados —prescindiendo de toda elaboración de los mismos por el pensamiento y la ciencia—, lo cual tenía que conducir con intrínseca necesidad a la paulatina reanudación de las consideraciones ontológicas y a reconocer de nuevo el primado del ser sobre el conocer. Al mismo tiempo, y después de la boga de las teorías del conocimiento de dirección idealista, se ha subrayado con fuerza el principio realista en el conocimiento, y ello ha hecho visible de nuevo el sentido fundamentalmente ontológico de la categoría (E. de Hartmann, Külpe, N. Hartmann). De una significación muy central para el nuevo despertar del problema ontológico de la metafísica que con esto comienza, es el partir de las distintas regiones del ser, en lugar de la ontología de la época anterior, que solo se presentaba dentro del cuerpo cerrado de un sistema y con la pretensión de dar una sinopsis acabada del ser. La nueva dirección de la metafísica "inductiva", que aspira fundamentalmente a mantener la conexión más estricta con los principios y los resultados de las ciencias especiales autónomas, lleva en sí la tendencia a un sistema "abierto" de las catego-

rías (Rickert), que únicamente puede desarrollarse comparando y conectando momentos esenciales ganados uno por uno a las distintas capas del ser. (La "deducción" de las categorías, exigencia idealista-kantiana, ha desaparecido, por el contrario, totalmente.)

Así, Husserl pide "ontologías regionales" de los distintos dominios del ser (por ejemplo, ontología de la Naturaleza, ontología de los seres vivos, ontología de las colectividades sociales), las cuales habrían de formarse descriptivamente y representarían disciplinas sintético-materiales dentro del marco de una amplia ontología formal (analítico-lógica) o ciencia eidética del objeto, en general. Lo que le importa son los datos objetivos y las formas esenciales específicas de la correspondiente región de objetos y su significación como principios en las respectivas ciencias (ciencias naturales, sociología, etc.). Algunos discípulos de Husserl (Conrad-Martius, G. Walther) han edificado luego partes de semejantes ontologías. Aun cuando en un principio este concepto de la ontología y de su investigación "eidética" de las categorías haya querido limitarse a los "objetos" como correlatos de las "vivencias" y haya permanecido, junto con la "fenomenología", como ciencia eidética de la conciencia trascendental, de su constitución y sus capas, este nuevo intento es de la mayor significación para la ontología metafísica. En realidad, tiende ahora la filosofía de los fenomenólogos a pasar en todas partes del objeto meramente mentado al ser real de las cosas y a sus formas esenciales (Scheler, Heidegger, Conrad-Martius; cfr., por lo demás, dentro de una escuela muy distinta, el tránsito de la ontología de la inmanencia a la ontología de la realidad trascendente a la conciencia, en la *Ontología general de la realidad,* de G. Jacoby).

Un intento muy importante de nueva ontología sobre la base de la experiencia natural y científica débese, todavía a fines del siglo XIX, a E. Boutroux, dentro del marco y al servicio de su metafísica teleológica de la contingencia y la libertad. Ya Renouvier se había opuesto a las tendencias de la época, que aspiraban solo a la reducción de las formas y las leyes del ser a la más simple unidad (particularmente en el evolucionismo naturalista) con la convicción fundamental de

la diversidad esencial e irreducible de los modos del ser y de las leyes de la realidad. En este sentido se esfuerza, pues, Boutroux por diferenciar las capas del ser (como una jerarquía pluralista de "mundos" en el Universo uno, que se superpondrían como los pisos de una construcción arquitectónica) y en particular por distinguir las leyes de conexión y los tipos de determinación propios de cada una. Sobre las capas de las puras leyes cuantitativas, del mero "ser", de sus especies y formas abstractas, elévase el mundo físico de la materia y de los cuerpos físico-químicos; sobre este, el mundo de la vida, y finalmente, el mundo del hombre, la conciencia y la personalidad. Y en todo esto dirígese precisamente el interés principal de Boutroux, no tanto a la dependencia real en que en cada caso se encuentra la capa superior respecto de las inferiores (tema del naturalismo de todas las especies), ni tampoco —o al menos no en primer término— al evolutivo avanzar desde cada grado hasta el próximo (tema del idealismo y teleologismo dialécticos), cuanto a la constitución ontológica y la forma esencial de las mismas características de cada grado, nunca reducibles a las otras y, por ende, independientes en sí mismas.

Ambos intentos, aquella ontología eidética de los fenomenólogos y este procedente de Boutroux y llevado a cabo en un análisis de los principios del contenido específico de las ciencias especiales (matemática, física, biología, psicología, etc.), han encontrado en la más reciente actualidad un desarrollo sumamente fecundo, pero cuyo desenvolvimiento y repercusión todavía no pueden preverse por ahora en la nueva construcción de una ontología general emprendida por Nicolás Hartmann. Las pretensiones apriorístico-deductivas y sistemático-monistas de las antiguas ontologías (y también el mero apriorismo, todavía análogo, del concepto fenomenológico de la ontología) son radicalmente recusadas, al par que se reconoce plenamente la necesidad del conocimiento apriorístico y de la intuición eidética, en general, y en particular, para todo conocimiento metafísico y ontológico. La irracionalidad debe ser fundamentalmente reconocida y tomada en serio también en la esfera de los principios y las esencias. Una "ontología crítica", en la más estrecha conexión objetiva con las ciencias empíricas de toda especie y jerarquía, edificada por medio de

un trabajo hipotético-analítico, esto es lo que se pide ahora. También se repudia la tendencia a una concepción unitaria, constructivo-especulativa, de la imagen total del Universo (que tan fuertemente determina todavía la arquitectura de Boutroux), y se rechaza el teleologismo justamente como un error fundamental en el método y el contenido de las ontologías anteriores (en particular la de Aristóteles y la de Schelling-Hegel). La teoría de las categorías ha de promoverse puramente por ella misma y ha de atacarse partiendo de nuevo siempre de los dominios parciales de la realidad, o sea, "desde abajo". Unicamente partiendo de la investigación de los principios y del análisis categorial de los distintos dominios de la realidad y de la vida pueden abrirse los ojos sobre las superiores conexiones sistemáticas del ser. Así llega N. Hartmann a una distinción y delimitación, primero, de las esferas del ser, en general (el ser real, el ser ideal, el ser de los valores), y luego, de las grandes capas graduales de lo real; la capa básica, lógico-ontológica, de los contrarios del ser; el ser matemático; lo inorgánico; el mundo de los seres vivos y de los procesos vitales; la capa de la conciencia o del ser psíquico; finalmente, la vida espiritual y su formación y complicación en la historia, organizada a su vez en grados y variedades del ser, con categorías, y tipos formales propios. Descubrir las categorías de uno de estos grados de la realidad y seguir a las categorías de cada grado a través de las capas superiores y en las variaciones que con esto tengar lugar en ellas, he aquí lo que se considera como problema central de una ontología general. De este modo, el resultado es para Hartmann una multitud de "leyes categoriales" superiores, de leyes de la estratificación y, en general, de la relación de determinadas categorías del ser unas con otras. La tendencia fundamental de esta ontología, que resalta una y otra vez en las investigaciones, es a reconocer que cuanto ser nos es dado empíricamente está condicionado por elementos desde abajo (en esto reside para ella la razón del realismo moderno, con harta frecuencia desfigurada en una simplificación "explicativa" al modo naturalista), al par que a reconocer, lo que no es menos fundamental, la independencia, novedad específica y libertad de lo superior frente a los grados y las condiciones inferiores. Frente a la

situación de la metafísica en el siglo XIX, dividida en los contrarios del materialismo (o el naturalismo evolucionista) y el espiritualismo o pampsiquismo, del mecanicismo y el teleologismo, y de los demás "ismos" semejantes, se ha ganado aquí un nuevo terreno para la investigación y la discusión metafísicas. La ontología, como ciencia fundamental de la metafísica, es una investigación diferencial de las categorías, que se remonta a conexiones únicamente partiendo de los dominios especiales y de los datos concretos de la realidad. El monismo metafísico podrá ser acaso el fin último y la esperanza de la construcción de la metafísica, pero no puede ser supuesto básico ni origen arquitectónico del sistema.

Entre las leyes categoriales que Hartmann establece (en cuatro grupos de cuatro leyes cada uno), mencionaremos aquí solo, para ilustrar algo más las indicaciones anteriores, las dos más importantes "leyes de dependencia"; la "ley de la fuerza" (la "ley categorial fundamental") y la "ley de la libertad". Según la primera, es la forma superior del ser en cada caso la más condicionada, la más dependiente, y, en este sentido, *la más débil,* puesto que supone siempre una serie de principios inferiores que, por su parte, son independientes de ella. La fuerza y la altura están dentro del reino de las categorías en relación inversa. Por otra parte, es cada categoría superior una forma de una especie completamente nueva y de un contenido superior, frente a la inferior que entra en ella como elemento. Para tal forma no hay espacio libre dentro de la capa inferior, pues las categorías de esta capa constituyen ya su total determinación; y como son las más fuertes, no puede la superior prevalecer contra ellas. Mas por encima de ellas tiene la categoría superior ilimitado espacio libre; pues allí aquellas categorías más fuertes son solo materia. En cuanto tal. condúcense indiferentemente ante la particular estructura de su forma superior. Pero esto quiere decir que la categoría superior, a pesar de su dependencia respecto a la inferior, es libre frente a ella. Hay, pues, junto a la independencia elemental de todas las capas inferiores frente a las superiores, también una independencia totalmente distinta, específica, de las superiores, en su índole peculiar y su plenitud de ser, frente a las inferiores; y esta no es menos fundamental para

la edificación de unos grados de la realidad sobre otros. El mundo de lo inorgánico, por ejemplo, es en sí independiente frente a todos los principios orgánicos, y en tanto la existencia de los organimos se erige necesariamente sobre la materia y dentro del marco de lo inorgánico y de sus leyes inquebrantables, son las categorías orgánicas las más débiles. Sin embargo, estas son irreductibles a las inorgánicas, tienen su carácter óntico pleno y específico, su independencia categorial, su autonomía, su "libertad" frente a la Naturaleza sin vida. Lo mismo cabe decir a su vez de la conciencia frente al organismo. La libertad, en sentido propio y estricto —el libre albedrío humano— es un caso especial de esta relación ontológica general. El indeterminismo, que quiere salvar la libertad quebrantando las leyes del ser condicionante (la causalidad física, orgánica, psíquica), peca contra la ley categorial fundamental. De hecho retorna e impera el nexo causal, como forma elemental de determinación, en los tipos de conexión óntica con una estructura superior, así, pues, también en la esfera personal y, en general, dondequiera que haya sucesión temporal. Como nexo inferior, es necesariamente el más fuerte. Y, sin embargo, la voluntad espiritual de la persona es libre. Un nuevo modo de determinación, que da una forma superior a las estructuras inferiores, entra en el nexo, que en sí mismo es absolutamente indiferente frente a tales determinantes extracausales superiores, pero que precisamente por ello acoge también la nueva fibra en el tejido que sigue fabricándose. La teleología del obrar libre supone la universal determinación causal del mundo (o sea, la "fuerza" de las categorías inferiores), tan necesariamente como la autonomía de la persona y de sus categorías superiores se erige sobre el determinismo del ser psíquico y de todas las capas del ser sobre las cuales se erige este a su vez.

Por lo demás, en la actualidad brotan por todas partes de los distintos dominios franqueados científica y fenomenológicamente ensayos para establecer y diferenciar en nueva forma las categorías del ser. Particularmente visible es la tendencia, surgida tanto de la esfera psíquica y espiritual (Dilthey, psicología de la figura, psicología de la evolución, Stern), como de la biológica (Driesch), y dominante, por último, ante todo en

el terreno sociológico (Litt, Spann), a llegar a nuevos principios esenciales y de conexión, los de la "totalidad", la "figura" o la "estructura".

Frente al pensamiento del siglo XIX, habituado a formar complejos puramente agregativos-aditivos (mecanicismo, asociacionismo, teoría atómico-individualista de la sociedad), aspírase en ella a reconocer de un modo expreso y a distinguir por medio de conceptos las categorías de conexión superiores y los principios formales "teleoclinos" (Scheler) de los procesos de la vida, manteniéndose libre, por otra parte, de los antropomorfismos que había en los principios propiamente teleológicos de la metafísica anterior. Partiendo de estas tendencias ontológicas, que se encuentran y entrecruzan así en su procedencia de los diversos dominios de la experiencia y de la ciencia, ha desarrollado últimamente O. Spann una propia teoría de las categorías. Particular atención concédese también últimamente al principio ontológico de la estratificación, de la jerarquía y encajadura de las fuerzas, formas, sistemas, en toda la realidad ("enkapsis", en Heidenhain y Groos; cfr. también Stern, Hevmans, Driesch, N. Hartmann).

Muy particular importancia ha cobrado con el fin del siglo XIX, y para toda metafísica actual, la cuestión de la esencia ontológica del *tiempo*. Frente al simple paralelismo del espacio y el tiempo, culminante en Kant y continuado por Schopenhauer, en que las notas esenciales del tiempo se ganaban principalmente por comparación con el modelo del principio espacial, situado desde el siglo XVII en el primer plano del interés metafísico, y en que la fenomenalidad del tiempo parecía del mismo peso ontológico, por decirlo así, que la del espacio, la evolución ulterior ha tendido sin cesar, aunque las más de las veces no se haya observado, a reconocer de un modo más profundo la absoluta originalidad del tiempo frente al espacio, así como su más fundamental significación ontológica. Este proceso del pensamiento iníciase con la metafísica del espíritu de los idealistas; el proceso ontológico de la conciencia y del yo abstracto, del espíritu y de la historia, trae por fuerza consigo un penetrar más ampliamente en la esencial temporalidad de lo existente, como así es ya en el Fichte de la última época, y más aún en el Schelling, también de la

última época, y en Baader. En la ontología y la metafísica de Hegel aparece el tiempo, no ya solo como principio de la división (según sucede todavía en Kant, en riguroso paralelo con el espacio), sino plenamente también como principio de la superación conservadora de lo pasado en el presente y el futuro, como principio, pues, de la mayor intimidad mutua. El tiempo se presenta como el destino real y la necesidad del espíritu, que no es en sí acabado, sino un incesante devenir. En el idealismo de la última época, y luego en el resto del siglo XIX, llega esta tendencia, con E. de Hartmann, hasta la afirmación de la temporalidad real de lo Absoluto mismo y del desenvolvimiento de su vida en la realidad universal. Y, como se comprende, la posición central de aquellos principios de "evolución" y la "vida", juntamente con la investigación científica y filosófica de los procesos vitales, en la Naturaleza, el alma, la sociedad, la historia, que crece tan poderosamente, impulsa dentro de nuestro período a una consideración más profunda del factor tiempo en toda realidad.

Por eso, a fines del siglo ejerció en seguida la metafísica del tiempo, de Bergson, un efecto tan extraordinario. En ella se ha suprimido radicalmente el paralelo y el emparejamiento en cuanto a la realidad, con el espacio. El tiempo, como "duración", ha de entenderse justamente en oposición a todo medio homogéneo. El error más grave de toda consideración empírico-ingenua y científica del tiempo es precisamente la espacialización del tiempo. El tiempo y la vida, el tiempo y la evolución creadora, el tiempo y la libertad, están esencialmente entretejidos, mientras que el espacio nunca es sino un principio de lo cuantitativo y exterior, de lo determinado y mecánico, de lo material y consolidado. En la metafísica de la historia, de Spengler, también en la filosofía de la vida, de Simmel, ha encontrado sendas continuaciones esta metafísica del tiempo.

Ultimamente, y partiendo de la fenomenología y sus teorías sobre la "corriente de la conciencia", ha emprendido Heidegger la construcción de una nueva metafísica de la existencia temporal *(El ser y el tiempo)*. Expresamente debe demostrarse en ella, superando a Hegel y en oposición a este, que el espíritu no "cae" solo dentro del tiempo, sino que existe como

un producto temporal y originario del tiempo. El tiempo es la estructura original de las leyes ónticas de la "existencia"; la esencial historicidad de la existencia es expresión y consecuencia de su temporalidad. El tiempo produce siempre y solo el ser hace brotar siempre y solo todo lo que hay de contenido en la existencia real y plena. También Heidegger trata de destacar con todo rigor esa temporalidad de la existencia concretamente vivida frente al concepto abstracto y mixtificador del tiempo, orientado en los procesos cinéticos de la Naturaleza; pero, de un modo más incisivo aún que Bergson, pone en el primer plano, partiendo de la existencia humana, la tendencia futurista, el avance constantemente anticipador del movimiento del tiempo, en oposición a la anterior filosofía del tiempo, que atendía muy preferentemente al pasar del tiempo, al hundirse el presente en el pasado, y todo lo más a la "conservación" de este en aquel. "La existencia es para sí misma, en su ser, siempre ya un *pre*. La existencia está siempre ya "más allá de sí", no como una conducta frente a otro ser que *no* es, sino como un ser frente al poder ser que él mismo es." La existencia es, en cuanto temporal, un "pre-serse frente al más propio poder-ser". Partiendo de la base de su nuevo concepto de la existencia, trata luego Heidegger de vencer también en su propio terreno al historismo surgido con la orientación histórico-temporal de las ciencias del espíritu y de toda la cultura actual. Las mutaciones históricas no son nada exterior y contingente enfrente de las realidades y los valores con un contenido, sino que representan la verdadera realidad, la producción temporal de la existencia misma.

El análisis categorial del tiempo, primero partiendo de la teoría del conocimento, de la fenomenología y de la teoría de los objetos, pero luego tendiendo más y más —por último conscientemente— a pasar a la esfera ontológica y metafísica general, ha sido atacada de nuevo por Liebmann, Husserl, Marty, y, más recientemente, por J. Volkelt *(Fenomenología y Metafísica del Tiempo)*, O. Spann y Hedw. Conrad-Martius, la cual, enteramente en el sentido del análisis del tiempo hecho por San Agustín, destaca ante todo el nunca estar junto todo lo temporal.

E) *La metafísica del espíritu*

La metafísica de la última parte del siglo XIX está determinada en gran medida, particularmente en Alemania, por los problemas que brotan para ella al ocuparse con los nuevos conocimientos y perspectivas de las ciencias de la Naturaleza. No solo las direcciones materialistas y naturalistas, sino también pensadores como Lotze, Fechner, E. de Hartmann, en cuyas últimas convicciones y tendencias aún interviene tanto la metafísica del espíritu del idealismo alemán, están influídos en su verdadero trabajo de investigación y en el desarrollo de sus problemas, muy principalmente por los intereses de la ciencia y de la filosofía naturales. La metafísica del espíritu retrocede más y más; donde más y mejor sigue viviendo es en los continuadores y en los últimos representantes de la escuela hegeliana (en Biedermann, por ejemplo). La teoría del conocimiento, la ética y otras disciplinas filosóficas especiales pretenden al fin tomar sobre sí todas las incumbencias referentes al hombre y a su vida espiritual; y últimamente preséntase una psicología orientada en la ciencia natural como una filosofía del espíritu, suficiente, y, si es posible, incluso como la única científica. El interés metafísico por lo psíquico y espiritual contráese muchas veces en este período a la sola cuestión de la conexión psico-física, considerada por su parte las más de las veces desde el punto de vista del interés de la ciencia natural. En la infecundidad de la discusión, en torno al "paralelismo" o la "acción recíproca", se mete en un callejón sin salida y desaparece finalmente.

También la reavivación de la metafísica por la vuelta del siglo nace en muy amplia medida de los problemas de la filosofía natural. Las nuevas tendencias, que aspiran a desarrollar una filosofía del organismo que dé razón de los fenómenos vitales y de los efectivos contenidos y resultados de la ciencia biológica, separados por la crítica de teorías precipitadas, han cobrado una significación decisiva, no solo para la superación del dogma mecanicista y del esquema de la evolución metido por la fuerza en su marco, sino, mucho más en general, para el nuevo despertar de la comprensión para los problemas me-

tafísicos y para la necesidad científica de una teoria de los principios de las diversas esferas del ser y de la ciencia poseedores de un contenido metafísico, y no meramente gnoseológico-metodológicos. La metafísica actual es en muy esenciales puntos de partida, impulsos, tendencias finales, una metafísica de la Naturaleza; bastará aducir los nombres de Bergson y de Driesch. (La *Metafísica de la Naturaleza* no debe ser tratada aquí, puesto que le está dedicado un fascículo aparte de este Manual) *.

Mas al par, y aproximadamente desde principio del siglo, se ha tornado de nuevo la metafísica del espíritu una incumbencia capital de la filosofía; y al presente parece pasar incluso a ocupar el centro del interés metafísico. Las raíces de esta nueva metafísica del espíritu remontan a los últimos decenios del siglo XIX. Su precursor más importante es Dilthey.

La filosofía de Dilthey es de una significación fundamental y sintomática para la época de transición, porque hace de la base de las ciencias del espíritu, desenvueltas de un modo tan independiente y grandioso en el curso del siglo XIX, el punto de partida de un concepto de la vida y del Universo, con no menor energía que por otra parte se hace de las ciencias de la Naturaleza. Dilthey es quien ha sospechado por primera vez algo de los grandes problemas que se plantean a la filosofía con los nuevos dominios de la realidad franqueados y con el desarrollo (llevado a cabo primero dentro de las mismas ciencias del espíritu), de nuevas categorías, modos de determinación, conexiones estructurales, en la investigación de los procesos vitales de la sociedad humana y de la historia, como también de las grandes individualidades. Y aquí es donde por primera vez también brota la evidencia de lo insostenible que es la constelación de la época, en la cual una labor de descubrimiento y esclarecimiento de las realidades espirituales, que se ensancha y ahonda hasta lo imprevisible, encuentra enfrente, como única investigación de los principios filosóficos, una psicología individual orientada en la ciencia natural, a lo sumo ampliada aquí y allá con una "psicología de los pueblos" o

* El *Handbuch der Philosophie herausgegeben von A. Baeumler und M. Schröter*. La presente *Metafísica moderna* es otro de sus fascículos. *(N. del T.)*

bien con una "psicología de las masas". Dilthey llama también "psicología", es cierto, a la requerida ciencia filosófica de las conexiones estructurales de la vida espiritual y de la "arquitectura del mundo histórico" —pues hasta este punto se halla apegado aun él mismo al modo de pensar positivista y psicologista; pero en su propio trabajo se alza ya por todas partes sobre el subjetivismo que hay en lo anterior (y al par sobre la limitación a lo meramente gnoseológico-metodológico) y señala el camino, para llegar a reconocer de nuevo y a investigar, desde el punto de vista de los principios filosóficos, el espíritu en su realidad vital y objetividad históricas. Por debajo de los múltiples ensayos hechos para mostrar conexiones estructurales, tendentes a un fin y típicas de la existencia espiritual en la sociedad y en la individualidad, hay en germen en Dilthey una metafísica de la "vida" como una fuente de fuerza última y unitaria, que, empero, se diferencia por todas partes en las distintas disposiciones y perspectivas de los sistemas de cultura, las concepciones del Universo, las formas de la personalidad; de una vida en cuyos procesos históricos y en cuyos conocimientos de historia del espíritu aprende el hombre a conocerse en su verdadera profundidad y plenitud de existencia (mientras que la psicología explicativa causal no puede aprehender en absoluto la verdad de su interior), y la cual se perfecciona íntimamente a sí misma justo en este imprevisible autoconocimiento histórico de las ciencias del espíritu y también de la filosofía del espíritu.

α) *La realidad objetiva de la vida espiritual.* Una expresa metafísica del espíritu ha sido forjada luego, a fines del siglo XIX, por Eucken y por Class, el primero sumamente conocido por sus intenciones y sus repercusiones en el campo de la concepción del Universo, el segundo casi completamente inadvertido, pero más importante en el desarrollo científico de los problemas concernientes a la "Fenomenología y Ontología del Espíritu humano". En ambos pensadores reviven, por mediación de la filosofía de la historia de Steffensen, decisivos motivos del idealismo alemán. Las ideas centrales de ambos apuntan a la realidad de la vida espiritual, que posee una objetividad y un sentido, que puede aprehenderse de continuo en la experiencia histórica y en la que se supera por todas partes

la mera existencia subjetiva de los individuos, mientras por otro lado se determina justamente del modo más íntimo toda vida psíquica personal más profunda. La psicología apresa meramente la existencia natural del sujeto individual en sus impulsos y estados afectivos; únicamente con el "método noológico" (Eucken) o en la "pneumatología" (Class) penetra la filosofía hasta el contenido real de la vida psíquica y espiritual humana. En semejante posición se hace visible una capa más profunda, sostén y armadura de la subjetividad misma, cuya vida y leyes propias la destacan netamente del mero ser y suceder psíquico, y, por tanto, de toda mera determinación natural. Desde aquí descúbrese a ambos pensadores un mundo espiritual de orden superior, cuya unidad está fundada en el centro de vida espiritual, que constituye una personalidad divina absoluta.

La filosofía de la vida espiritual, de Eucken, considera la existencia histórico-espiritual como un proceso vital peculiar, el cual, en oposición a la exterioridad y a la falta de totalidad características de los procesos naturales, se desarrolla progresando siempre en la dirección del ser consigo mismo y de la íntima unidad, totalidad e identidad del espíritu. Los procesos no son en esta esfera repeticiones, sino una constante transformación de lo que se encuentra dado, una continua generación de algo nuevo. Este trabajo creador tiene lugar siempre en lucha con las resistencias ofrecidas por las cosas dadas en la Naturaleza; la independencia del espíritu es esencialmente un arrancarse a la realidad natural. Así, en el mundo espiritual, nada existe ni es dado simplemente, sino que la realidad está ligada siempre en él a otro modo de ser: el ser planteado. El concepto, actualista y práctico, del reino de los fines y de la autoformación histórica de esta realidad y este mundo, representado por Kant y Fichte, se prolonga en Eucken. Todo cuanto nosotros "somos" espiritualmente (como personas y pueblos, formas de vida y culturas) es algo que nosotros mismos hemos de crear, hemos de elevar desde el estado de disposiciones inmanentes hasta la vida esencial del espíritu. La objetividad originaria y el carácter de totalidad formadora de toda vida humana individual y subjetiva que presenta la vida espiritual, garantiza, además, según Eucken, la inserción

de la vida entera de la Humanidad en una vida universal de cósmica significación. Los nexos espirituales no son producto nuestro, asunto privado del hombre, por decirlo así, ni la historia de su evolución es un episodio dentro del marco del nacimiento y muerte de nuestra Tierra, sino que con ellos penetra un mundo superior en nuestro ser y nuestra experiencia psíquicos, el cual nos eleva hasta su propia altura. El "idealismo noológico" concibe toda vida activa y libre de la cultura personal y social como una espontánea elevación a una esfera que es la única y verdadera sustancia de la realidad, como un intrínseco movimiento del Universo, dirigido por un yo cósmico, por una personalidad universal. Este "mundo" no es para experimentado, para contemplado pasivamente; tiene que ser —dentro del sector parcial que constituye nuestra existencia humana— realizado, directamente expuesto en fervor y actos de libertad.

La pneumatología de Class —el título deriva del pneuma paulino, de propósito y en oposición consciente a la noología de Eucken, orientada en el idealismo y el concepto de la Antigüedad; por lo demás, recógese también en ella la "pneumatología" metafísica del siglo XVIII: Wolff, Crusius, etc.— parte del hecho de la realidad histórico-espiritual; aquí inicia sus investigaciones sobre los modos de manifestación y la estructura ontológica del espíritu. Expresamente pide Class —que en esto es un importante representante de un nuevo tipo de metafísica—, en lugar de una filosofía constructiva del espíritu y de la historia, la descripción y la investigación analítica de lo dado en esta región del ser desde el punto de vista de su esencia y principios. Como concepto central, destácase para él la idea de los "contenidos históricos", es decir, de esos sistemas ideales vivos y vitales, formas de la vida religiosa, artística, moral y, en general, cultural, las cuales, contrariamente a la eterna identidad de la vida impulsiva, subjetivo-natural, de los meros individuos, significan un efectivo proceso macroscópico de generación continua y un mundo de órdenes y evoluciones objetivos suprapersonales. Toda vida del espíritu florece en las múltiples, las infinitamente ricas influencias de estos contenidos sobre los individuos humanos; y toda profunda vida psíquica humana tiene su fundamento ontológico en el ver-

dadero ser de estos contenidos, los cuales son vida y realidad, pero no entes ideales supratemporales, como las Ideas platónicas. Su influencia verifícase en doble forma. Primero, por mediación de las colectividades: los contenidos despliéganse como instituciones autoritativas y órdenes de vida de comunidades; los individuos crecen dentro de ellas, son sustentados por ellas, como "hijos de su tiempo". Y segundo, sin tal mediación: en una intuición espiritual inmediata ("intuición intelectual") aprehenden las grandes personalidades proféticas, congenialmente, los "contenidos históricos" no realizados; con estos príncipes del espíritu, puntos de irrupción y órganos de este, entran en el río de la vida nuevos sistemas ideales, con la esencial tendencia, empero, a sobrepasar la singular peculiaridad de la personalidad creadora y a formar la colectividad, extendiéndose a todos los sujetos. La teoría hegeliana del Espíritu objetivo es la que aquí revive de nuevo y empuja a un estudio diferencial (más aportaciones a este último han sido suministradas en la actualidad por Freyer); pero, contrariamente a Hegel, demanda Class la más profunda consideración del radical e imperecedero ser y valor propio del individuo. El "espíritu" es un proceso producido por dos factores reales. igualmente originarios, es "unidad orgánica" del "pensamiento" suprapersonal y yos personales. El yo no debe en modo alguno considerarse solo como surgiendo fenoménicamente de la evolución objetiva del espíritu. Hay que subrayar tan rigurosamente el dualismo de aquellos dos factores como su perenne referirse el uno al otro y existir el uno para el otro, por lo cual son tanto los individuos lo que son y significan solo por obra del contenido objetivo de los sistemas ideales vitales, cuanto tienen estos últimos su existencia solo en los individuos y en su exteriorización favorecida o impedida por el libre conocimiento o recusación por parte de ellos. También en Class desemboca luego la ontología del espíritu en una visión metafísica del Universo de índole idealista y teísta; en tanto participamos en la vida espiritual de la cultura y de la religión, somos ciudadanos de un reino de los espíritus, en el que se manifiesta el orden de un mundo superior, determinado últimamente en un sentido personal.

En los primeros decenios del siglo XX multiplícanse y pro-

fundízanse las tendencias que llevan a la metafísica de la vida espiritual como una realidad objetivo-histórica que informa la subjetividad de los individuos. Como ejemplos más importantes mencionaremos la filosofía de la vida y de la cultura de Simmel y la pneumatología de Spann. Simmel ha recorrido también, como Dilthey, y no sin influencia por parte de este, el camino que va del psicologismo relativista al reconocimiento de la autonomía y la realidad propia de lo espiritual, el camino que va de la psicología y la sociología de orientación psicológica a la metafísica del espíritu y de la vida cultural histórica. La metafísica de la vida, de Bergson, con su interpretación biológico-pragmatista del intelecto, sus funciones y productos conceptuales, inspirada en Schopenhauer, le da la base para una filosofía de la vida espiritual, en la que a una con el reconocimiento fundamental y profundo, más amplio que en Hegel y el idealismo entero, de las condiciones biológico-naturales de que depende todo fin y todo producto psíquico-espiritual, debe reivindicarse la esencial superioridad de las creaciones del espíritu sobre la relatividad de la vida, o sea la trascendencia y la soberanía que por principio les corresponde frente a la vida. Toda vida es, según Simmel, tendencia expansiva, evolución, un "más vida" que se manifiesta en creaciones y formas, las cuales han de cumplir para la vida misma la insustituíble función vital de la duración, del firme apoyo y del grado que conduce a otro grado. En ella se remonta de continuo la vida por encima de sí misma. También el espíritu y todo proceso cultural humano es una vida así. Pero aquí aparece algo totalmente nuevo: las formas y productos, forjándose en procesos psíquico-subjetivos, elévanse luego sobre toda esta esfera, conviértense en dominantes de la vida misma que los ha parido, asumen frente a los procesos psíquicos una forma imperativa, un carácter de norma, la representación de la verdad y de lo absoluto, hasta llegar con frecuencia al antagonismo, a la hostilidad negativa contra la vida misma, hasta el sacrificio de la vida por la idea. Las formas se tornan "lo otro" que la vida. Así, pues, la vida espiritual no es solo "más vida", sino siempre "más que vida". Toda vida espiritual lleva en sí la "vuelta hacia la idea", vuelta que ha de entenderse no como un gradual incremento de

la forma de la vida misma, sino como un giro completo hacia la actitud total ideocéntrica. Así brota, por ejemplo, de las funciones del intelecto, dependientes de condiciones pragmáticas, desarrolladas para el servicio de la vida, la pretensión de autonomía por parte de la pura idea del saber y de todos los valores objetivos de la verdad, y así de otras funciones cuya finalidad es la vida, los valores y las normas del derecho y la moralidad, el arte y la religión. Toda vida espiritual está caracterizada justamente en esta paradoja: unión esencial de inmanencia y trascendencia. Constantemente se remonta la vida por encima de su propio límite, hasta su más allá, el cual tiene que tener, empero, sus raíces en ella. Lo trascendente es inmanente a la vida misma.

Esta metafísica del espíritu rompe, pues, con las representaciones tan dilectas para las direcciones gnoseológicas-idealistas de la época, según las cuales la verdadera conciencia activa del hombre introduce en sí y realiza por sí, en el proceso histórico, los contenidos, valores y leyes del deber-ser pertenecientes a un reino de las ideas irreal y trascendente. El concepto unitario de la vida debe abrazar a la vez la realidad creadora y la idea, el ser y deber ser, lo psíquico-pragmático y lo espiritual-formativo, sin hacer desaparecer, empero, lo último en lo primero, al modo del psicologismo. La vida espiritual es esencialmente síntesis y tensión entre la dinámica de la vida y la autonomía de las formas; entre estos dos polos de la fuerza y la forma juega y vibra esta vida. Pero en esta tensión y síntesis está encerrado ya también, según Simmel, el carácter fragmentario de toda existencia espiritual y cultural: la desbordante dinámica de la vida empuja por esencia a rebasar toda forma ganada, sin consentir una acabada superación y conciliación; las formas son expropiadas, relativizadas, quebrantadas siempre de nuevo por la vida misma. Solo como forma manifestativa independiente y duradera puede comparecer el espíritu ante sí mismo y, sin embargo, nunca puede permanecer duraderamente en lo ganado y verse cumplido en ello. La vida tiene que andar buscando siempre, por obra de su propio cambio, otras objetivaciones. Aquí radica el momento trágico que hay en toda superación y cultura espiritual: la arrebatadora inquietud de la vida no puede menos de herirse

contra las formas empedernidas de gastar sus fuerzas en la lucha de los partidos, de combatir contra la tendencia a violentar la flúida dinámica, tendencia inherente a todos los productos y sistemas espirituales.

Particular significación corresponde, dentro del marco de esta filosofía de la vida espiritual, a la idea de la "ley individual", moderna prolongación de la entelequia individual de Leibniz y del "concepto completo" del mismo. No solo las formas y los valores universales tienen sus raíces en la dinámica de la corriente creadora de la vida, y brotan de ella como normas imperativas, sino en igual medida las formas ideales y los momentos del deber ser concretos y singulares que residen en lo íntimo de la personalidad individual. En el imperativo vital del "llega a ser quien eres", una determinación metafísica, la más profunda, de la vida espiritual, impulsa a ascender hasta la conciencia de la forma. La "personalidad trascendental", en su absoluta identidad y su cerrada intimidad, conviértese en Simmel en la expresión más propia y más directa de la vida, que se diferencia creadoramente y en definitiva se sustrae esencialmente a toda fijación y tipización racional —contrariamente al usual apegamiento de toda teoría del conocimiento y ética idealista de los últimos decenios con su concepto central de la "conciencia general" trascendental, a la realidad y la significación normativa de los tipos y las leyes universales.

Conatos de una metafísica del espíritu que se realiza a sí mismo en la tensión y la síntesis de la dinámica de la vida psíquico-espiritual y la creación de formas culturales, o sea, de una metafísica muy próxima a la de Simmel, encuéntranse en las obras filosóficas de Troeltsch; pero este pensador, tan profundamente familiarizado con la materia, no ha llegado a constituir un cuerpo de ideas metafísicas más amplio. Para la ontología de la realidad espiritual es importante la labor realizada por él para poner de manifiesto determinadas categorías históricas del ser. Pero esto, y aún más el echar desde este punto una mirada a las tendencias dirigidas a una nueva metafísica del espíritu que se encuentran en Spengler, nos lleva ya totalmente al límite de la metafísica de la historia y de la cultura,

dominios los cuales no hemos de tratar aquí, pues que les están dedicadas partes especiales de este Manual.

La oposición establecida por Simmel entre las formas espirituales que se petrifican y se subordinan la vida y la unidad y flúida dinámica de la vida misma, se extrema en la actualidad muchas veces hasta convertirla en una hostilidad esencial entre la vida y el espíritu. Así es para Klages, por ejemplo, el espíritu el adversario del alma, más aún, el verdadero callejón sin salida de la vida, algo que trabaja sin cesar por delibitar y destruir para siempre a esta. Sus imágenes, sus ideas, teorías y objetivaciones en general son, como formas petrificadas, enemigas de la vida. Ya la conciencia es una perturbación vital e incluso la libertad del espíritu es un sino fatal frente a la feliz y bendita inconsciencia y conexión de los verdaderos procesos vitales. La cultura y la civilización espirituales desgarran al hombre unitario en un ser viviente y una persona espiritual y le hacen discorde consigo mismo.

Ultimamente ha esbozado también Max Scheler, en la postrera fase de su evolución, una importante teoría metafísica de la vida y el espíritu; su desarrollo acaso podamos esperarlo de los papeles póstumos del pensador prematuramente fallecido. Según esta teoría, son la vida y el espíritu principios completamente diversos; más: originariamente opuestos. El concepto de la vida está aquí estrictamente orientado en los hechos y las leyes biológicas; el concepto del espíritu (en oposición a lo psíquico, que está ligado dentro de la más estrecha unidad con lo biológico-fisiológico), en las esencias ideales del conocimiento y de las realizaciones de valores morales, estéticos, religiosos. Las leyes propias de lo espiritual (y la parcial identidad de estas leyes con los principios mismos del ser) lo distinguen rigurosa y unívocamente de todo mero proceso temporal y de toda dinámica de impulsos vitales psíquico-somáticos. El espíritu está, por su propia esencia fundamental, fuera de la vida; le es inherente, justamente, una "independencia existencial", la libertad, la posibilidad de desligarse de las ataduras de las necesidades vitales. El hombre, en cuanto ser espiritual, está separado del animal por un abismo, con toda la profunda afinidad que en lo biológico y psíquico hay entre ellos. Solo el ser espiritual está "abierto a

un mundo", tiene frente a sí un "mundo", está referido a "objetos" independientes, puede dejar determinar su pensar y su obrar puramente por la esencia de las cosas, y se eleva finalmente hasta la pura intuición esencial de arquefenómenos que abstrae de la "existencia", hasta los actos ideatorios de un puro conocimiento y una pura posición de valores.

El espíritu y la vida son, pues, radicalmente distintos; pero no se hallan en la relación de una esencial hostilidad (como en Klages), sino que están originariamente ordenados el uno al otro, destinados a completarse mutuamente. Contra la "poderosa sobrestimación del espíritu" en el idealismo occidental (antiguo y medieval tanto como postkantiano), que se inclina a ver en la vida tan solo la forma inferior y más débil de lo espiritual, afirma Scheler la impotencia de que en principio adolece el espíritu puramente por sí mismo, y, por ende, su originaria inferioridad frente a la vida desde el punto de vista de la realidad. El espíritu consiste, por de pronto, solamente "en un grupo de puras intenciones"; en su forma pura carece absolutamente de todo poder, fuerza y actividad. La doctrina greco-occidental del poder espontáneo de la idea es falaz; las formas superiores del ser no son, en realidad, como se supone, las más poderosas, o sea las verdaderamente causales. "El torrente de fuerzas y de acción, único que puede poner la existencia y la esencia accidental, corre en el mundo que habitamos, no de arriba abajo, sino de abajo arriba... Cada forma superior del ser carece relativamente de fuerza con respecto a las inferiores, y no se realiza por sus propias fuerzas, sino por las fuerzas de las inferiores." Tal sucede con el espíritu y la vida. Como Schelling, parte Scheler aquí de la vivencia de la personalidad humana creadora. "Lo que en el hombre es propiamente creador y poderoso, no es lo que llamamos espíritu, sino las oscuras y subconscientes potencias impulsivas del alma." La energía espiritual brota solo, por sublimación, limitaciones, desviaciones, de una poderosa vitalidad. Son los impulsos, en sí ciegos y expuestos a la azarosidad de las potencias vitales, los que dotan de poder y, por tanto, infunden vida al espíritu impotente por naturaleza; mientras que el espíritu jamás puede engendrar por sí energía impulsiva alguna. La vida sola, pues, "puede poner en acti-

vidad y realizar el espíritu, desde su más simple movimiento y acto para la producción de una obra a la que atribuimos contenido y sentido espiritual". E, inversamente, a esta obra de la vida en favor del espíritu responde la obra del espíritu en favor de la vida (que es la obra filosóficamente más conocida y que más se ha hecho valer): el "impulso originariamente demoníaco, es decir, ciego frente a todas las ideas y los valores espirituales", es idealizado, espiritualizado por los obstáculos o la falta de obstáculos que los impulsos encuentran en el centro de actos espirituales de la persona, por el ejemplo indicador y directivo de las ideas y los valores. Toda existencia humana espiritual consiste, pues, en una creciente compenetración del impulso y la idea, de la vida y el espíritu.

Scheler ha proyectado luego esta dualidad de la vida y el espíritu sobre el Ser supremo —otra vez con Schelling, pero rechazando expresamente su teología teísta. Los dos atributos (conocidos para nosotros) del "fundamento del Universo" son, según él, primero, la *natura naturans* del "impulso cargado con infinitas imágenes", la "fantasía impulsiva, creadora de imágenes" (cf. el principio metafísico de la fantasía de Schelling, del idealismo de la última época, de Frohschammer), y luego, el orden de las ideas que se engendra y se realiza como espíritu eterno y suprasingular en el acto de la constante realización del mundo. Tampoco aquí es el espíritu, en modo alguno, el principio omnipotente. El afirmarle como la potencia creadora de la realidad es, según la última doctrina de Scheler, el error fundamental del teísmo cristiano, que tan a gusto se ha unido siempre con la metafísica idealista y su teoría del poder espontáneo de la idea. El verdadero principio poseedor de poder y creador de realidad, el principio de la realidad con toda su contingencia es, por el contrario, aquella vida primaria y ciega del impulso. Pero el proceso del Universo consiste precisamente en la espiritualización del impulso y la vivificación del espíritu; la recíproca penetración de las dos potencias primarias es el camino de la glorificación de lo Absoluto.

Partiendo de los problemas de la sociología ha construido recientemente O. Spann una amplia metafísica del espíritu. Frente a la psicología de finales del siglo XIX, con sus ten-

dencias sensualistas y asociacionistas y el predominio de la vida psíquica representativa, como también frente a la "psicología social" nacida de ella y que pretendía llegar desde ciertos contenidos particulares de la conciencia individual hasta la formación de comunidades y totalidades humadas que caracteriza la vida espiritual, pone Spann su "pneumatología" metafísica, la cual trata de entender el espíritu, siguiendo tanto al idealismo antiguo y medieval cuanto al postkantiano, como una actividad que surge de sí misma, como una entrega espontánea a un algo metafísicamente ideal, y como un realizar este algo por medio del obrar, al mismo tiempo que como una totalidad originaria que se organiza de dentro afuera y se extiende sobre todas las tendencias y sentimientos individuales. Los complejos espirituales de la sociedad y la cultura no pueden salir nunca de los individuos y de sus ideas o voliciones por composición y mera acción recíproca; no desde abajo y partiendo del individuo, sino desde arriba y partiendo del todo, es como se puede comprender la vida espiritual humana. La historia enseña irrefutablemente que el contenido de la cultura en cada época está determinado por factores supraindividuales y no puede derivarse de una suma de actos espirituales de los distintos seres humanos. Los individuos aparecen, pues, no como los puntos de partida, sino como las últimas actuaciones de la cultura objetiva, del espíritu objetivo determinado desde las ideas. El principio central del espíritu no es, según esto, la acción recíproca causal, sino la "organización progresiva", un proceso creador de diferenciación, en el que, partiendo de la unidad del todo objetivo, va formándose la pluralidad de los miembros dotados de actividad espontánea y conciencia subjetiva. Ningún sujeto puede existir por esencia, sino solo como órgano de ese proceso; ninguno vive por esencia, sino solo como miembro de una totalidad espiritual superior, por ejemplo, el Estado y la Iglesia. La inclusión en el organismo del espíritu objetivo es más que un mero "momento social" en los individuos, es fundamento esencial, es esencial parte integrante del espíritu subjetivo. Lo social se encuentra ya en la raíz de lo individual. Los sentimientos y actos sociales están fundados en la constitución misma del individuo, más aún, esta "naturaleza psíquico-social" es inhe-

rente a todo fenómeno psíquico, no solo a la "compasión", al "sentido común", etc. "No es solo una incumbencia de la sociología la inclusión de todo espíritu subjetivo como miembro en el todo del espíritu supraindividual; es también una incumbencia de la psicología, y una incumbencia decisiva." Por eso entra también en la esencia de toda conciencia una "ligadura regresiva" con totalidades superiores; el todo no se agota nunca en sus miembros, sino que los conserva al par idealmente en sí, mientras que, a la inversa, el miembro orgánico encuentra su propio ser, "no solo en sí mismo (identidad), sino una vez más en la totalidad superior (extrañeza a sí mismo)". "Unicamente en cuanto el órgano permanece ligado regresivamente en el espíritu mismo, se convierte la posición de sí mismo en el ser consigo mismo, y únicamente esto fundamenta la forma yo o la subjetividad." Toda conciencia se encuentra por esencia regresivamente ligada en totalidades superiores, gradualmente concéntricas, y, en último extremo, en Dios.

En esta metafísica del espíritu objetivo y subjetivo, tan fuertemente orientada en Hegel, ha insertado también Spann expresamente el problema de Fichte acerca de la conexión entre el yo y el tú. Toda vida espiritual se funda, en último término, sobre "inspiraciones", por ejemplo, la inspiración del artista. Los contenidos ideales supraindividuales ábrense a la receptividad intuitiva del espíritu subjetivo; la libertad y el crear propio y espontáneo de este consiste entonces en la "aceptación", en la realización activa, en el desenvolvimiento y ensanchamiento de lo recibido en la intuición espiritual preconsciente. Ahora bien, esta aceptación solo es posible en el "desdoblamiento". "Sin esa estimulación y vivificación del espíritu que presta el desdoblamiento al hombre, es decir, sin esa fuente de fuerza que se encuentra en la coexistencia de otro espíritu, jamás podría el individuo aprontar la fuerza y la jovialidad necesarias a la aceptación de las inspiraciones de aquel." Todo acto espiritual fundamental de aceptación, por ejemplo, en las personalidades directrices de la historia, tiene lugar, "con vistas a una futura revelación en el desdoblamiento"; pero también en los dirigidos es una "futura revelación en el desdoblamiento" la tendencia decisiva para su actitud

espiritual. En verdad, está determinada toda manifestación espiritual, no solo por el contenido específico de su obra, "sino también por la duplicidad como una cualidad originaria". El tú del desdoblamiento es por esencia "otro" miembro en el proceso de organización del espíritu; el tú es dispensador de ser para el yo. La primera autodiferenciación actuada del yo tiene lugar frente a otro yo, el desdoblado; únicamente después (entendido este después objetiva, no temporalmente) sigue la diferenciación del yo respecto del objeto. "El yo no se siente ni se piensa nunca... verdaderamente solo a sí mismo; se sabe habido y sabe del otro, y siente por ello en su propio ser espiritual a la vez a los otros espíritus..., sea inmediata, sea mediatamente." Este mutuo "saber" no es, según la teoría de Spann, un puro tener intelectual, sino una mutua referencia activo-emocional de entrega. En todo desdoblamiento (en el dar como en el tomar, en el dirigir y en el dejarse dirigir) hay una parte de verdadera entrega; la entrega es, pues, tanto como la "organización progresiva" y el "desdoblamiento" una cualidad originaria del espíritu. La entrega del espíritu subjetivo en el desdoblamiento —que expresa a la vez su carácter de miembro en el espíritu objetivo— empapa todas las manifestaciones del espíritu. Sobre esta base metafísica hay que erigir la sociología y la ética de la comunidad (la "fidelidad", por ejemplo, es una forma de la "justa" inclusión en un producto del desdoblamiento).

La pneumatología de Spann tiende, no de otro modo que su modelo hegeliano, a una amplia absorción de lo individual y personal por lo universal y objetivo. Las categorías de la organización progresiva y de la ligadura regresiva son aplicadas en un sentido no fundamentalmente distinto a los movimientos psíquicos y a las ideas puestas en el espíritu subjetivo, como a los individuos puestos en el espíritu total de una comunidad nacional. También se atribuye a los primeros una espontánea actividad de miembros. El concepto, por ejemplo, que pone el sujeto pensante (digamos en el raciocinio) conviértese dentro del pensamiento en el miembro activo que impulsa por sí hacia adelante la marcha del raciocinio; ese concepto está regresivamente ligado y liga regresivamente a su vez. La idea pensada se hace, por así decir, señora del sujeto pensante; por

eso se nos presenta "el pensamiento como una imagen de la vida divina", del absoluto *actus purus,* cuyas criaturas son siempre también creadoras, nunca meramente objetivas y pasivas. Si mucho se afirma y se subraya en esta metafísica del espíritu la actividad, libertad y autarquía de la subjetividad humana, no está menos expuesta a la vez en la gradación de las totalidades y los miembros, a una honda relativización.

Una relación muy estrecha con la metafísica del espíritu de Hegel delatan últimamente también la filosofía de la cultura de R. Kroner (con un concepto metafísico de la conciencia) y la filosofía del espíritu de F. Wolff. La filosofía del espíritu de Dilthey ha encontrado su continuación en la tipología de Spranger y en su concepto de lo espiritual objetivo como lo determinante para la edificación de la personalidad humana y de la estructura del alma. También la psicología de las concepciones del Universo, de Jaspers, encierra en germen una teoría metafísica de la vida espiritual.

β) *La persona y la individualidad.* A una con el nuevo reconocimiento de la fundamental realidad y la peculiaridad ontológica de la vida y de las leyes de lo espiritual objetivo frente a lo psíquico subjetivo, sale también al día con el siglo XX una comprensión metafísica más profunda para la esencia de la personalidad espiritual. Ya en Dilthey se da el primer brote de ella, a pesar de todo cuanto sigue la orientación (universalista-positivista) de su pensamiento, aferrada a las conexiones y las condiciones del medio. Pero la acción decisiva sobre el interés bruscamente creciente de la época por la humana personalidad e individualidad parte de las valoraciones de Nietzsche. En la más reciente actualidad hay que añadir la influencia de Kierkegaard y de su lucha contra el universalismo del espíritu de Hegel.

También en esta cuestión fue menester que la época saliese de la psicología de orientación naturalista. Así como esta psicología, en forma de "psicologismo", escondía y eliminaba las leyes propias y la objetividad de lo espiritual, de igual modo trataba también de disolver el yo y la persona en un mecanismo más o menos asociativamente concebido, en un complejo de contenidos y funciones. La unidad, la espontaneidad y el valor de la personalidad desaparecían bajo la mirada de

esta psicología "explicativa" causal, que pretendía ser la única científica. También el positivismo había llegado en todas partes a la disociación del yo en una suma de datos. Pero así como, dentro de la esfera de los problemas tratados la teoría del conocimiento (particularmente la de las escuelas neokantianas) y la fenomenología habían preparado muy esencialmente el terreno a una nueva metafísica del espíritu, mediante su lucha contra el psicologismo y su trabajo positivo para poner de manifiesto lo espiritual ("trascendental", "noético") frente a lo psíquico, de igual modo ha sido de una significación fundamental para el problema de la personalidad el cambio general dado por la psicología en los últimos decenios. En lugar de una pura psicología de la conciencia, que creía poder apresar la vida psíquica solo en la capa de las vivencias conscientes —psicología ampliada metafísicamente, por ejemplo, en el espiritualismo de la conciencia de Paulsen—, ha ido progresando poco a poco el reconocimiento de procesos psíquicos inconscientes con una forma propia de existir y unas leyes propias de vida y, en general, la afirmación de una realidad psíquica independiente de las formas y los grados de la conciencia. Por el lado de la metafísica, E. Hartmann y su discípulo Drews, partiendo de otros campos filosóficos Nietzsche, habían impulsado ya en esta dirección al pensamiento de la época. Pero la actitud y el método aditivo-atomizador de la psicología y de la filosofía positivista del yo ha cedido el paso a una psicología de la estructura y de la figura, de la totalidad y de la evolución totalitaria, que está colocada de un modo completamente distinto que la antigua "psicología sin alma" ante el fenómeno y la fenomenología del yo unitario, ante las complexiones estructurales de la vida personal. A partir de este punto se inicia la tendencia y la exigencia de una nueva teoría de las categorías para la esfera de lo psíquico, de una fundamentación fenomenológica y ontológica de la psicología.

Una nueva metafísica de la persona está naciendo, reanudación y prolongación de aquella gran línea evolutiva que en el último período de esplendor de la metafísica se extendió de Kant a Fichte, y particularmente Schelling, a Krause y Schleiermacher, y luego al idealismo de la última época (Fichte hijo), continuándose el resto del siglo XIX solo en manifesta-

ciones aisladas —en Alemania, si es caso, Teichmüller; en Francia, Renouvier—. Para el tránsito de la psicología a la metafísica ha sido sintomática la filosofía de la persona de Stern. En ella la "persona" (concepto que luego palidece intensamente, dentro de la ampliación general de un "personalismo" metafísico) es concebida como una unidad evolutiva de una índole y un valor íntimos y propios, una unidad suprapsíquica, sustraida a la oposición psico-física y neutral frente a ella, a la vez supracausal y espontáneamente tendente a un fin, con toda la pluralidad y la recíproca dependencia de sus funciones parciales.

Una metafísica de la persona sumamente importante es la que luego ha desarrollado Scheler dentro del marco de su Etica y partiendo de la fenomenología. Su teoría parte de la convicción fundamental de que la personalidad es "la forma de existencia necesaria por esencia y única del espíritu como existencia real concreta". (Más tarde experimenta esta definición de Scheler, con el cambio en la manera de entender el concepto de Dios, una cierta limitación: la persona es ahora la forma del ser en que el espíritu se "manifiesta" por esencia dentro de las esferas "finitas" del ser.) Pero la persona es definida además como "centro de actos". El espíritu es, por esencia, una pura actualidad que solo tiene su ser en la ejecución; pero un espíritu concreto real es siempre un complejo u orden de actos espirituales (intencionales), monárquicamente unido, y que se ejecuta constantemente en sí mismo. Mas la persona, en cuanto fuente unitaria de estos actos, no hay que representársela como un punto de partida vacío, ni menos como un mosaico de actos (esto va contra el "actualismo" psicológico de Wundt), sino como un ser concreto espontáneamente activo, que solo es y vive y se vive en esos actos precisamente, unidos unos con otros por la unidad de un sentido; viviendo, además, totalmente dentro de cada uno de ellos, pero también variando con cada uno en su totalidad y, sin embargo, no agotándose totalmente en ninguno. Cada acto concreto real, por ejemplo, del pensar o del querer, lleva en sí —solo con que se le viva y aprehenda con intuitiva plenitud— el *totum* y la particular esencia de la personalidad de que procede. Así, es la persona, como unidad continua e inmediatamente vivida del vivir, una

unidad viva y activa de forma y de fundamentación de los más diversos actos; frente al carácter abstracto que tienen las distinciones hechas entre actos del pensar, del querer, etc., significa justamente el indivisible y universal entrelazamiento de las diferentes entidades actuales. Así, es la persona más y algo totalmente distinto del ser animado, el yo, la conciencia de un yo, todo lo cual se encuentra también en los animales o en aquellos estadios y aquellos grados de la evolución humana donde todavía no aparece una verdadera personalidad; la persona es también más que un núcleo del saber y una conciencia de sí mismo en el sentido del idealismo de orientación intelectualista.

Ahora bien: en cuanto ejecución de actos, es la persona por esencia "incapaz de ser objeto": no puede hacerse nunca de ella el simple frente y objeto de la percepción interina. Los actos solo en la ejecución pueden ser inmediatamente vividos; su única manera de darse es la ejecución misma, viviendo en la cual se viven simultáneamente; tampoco pueden objetivarse por medio de un segundo acto retrospectivo. Solo podemos, pues, concentrarnos en el ser de nuestra persona; nunca podemos situarle realmente delante de nosotros mismos. También los actos, y mucho más la totalidad personal, de las personas ajenas, son solo accesibles a nuestra comprensión en la viva ejecución coparticipante o reproductiva de sus intenciones.

Un doble frente hay que hacer, según esto: primero, contra todas las teorías metafísicas de la sustancia psíquica o de un yo entendido como sustancia-cosa *(res cogitans)*, y luego, contra toda interpretación de la existencia personal humana, partiendo del concepto del yo de la psicología. Expresamente se presenta la teoría de Scheler sobre la persona cual centro de actos como una prosecución de la tendencia kantiana contra la metafísica sustancialista del alma que se manifiesta en la crítica de la psicología racional. El núcleo de la existencia espiritual personal del hombre no es una sustancia con ciertas "facultades" y "disposiciones", no es una cosa que se altera y cuyas "propiedades" cambian en el tiempo; la identidad de la persona no reside en modo alguno "por detrás" ni "por encima" de sus actos, en un sustrato permanente, sino que existe y vive solamente *en* los actos y en la dilección cualita-

tiva de su puro y mismo tornarse distinta. La fenomenología y metafísica de la persona distínguese de la psicología del yo, incluso de la psicología trascendental, por el hecho de que, según Scheler, el "yo", en su sentido propio, es precisamente un objeto, un objeto de la percepción interna y, por ende, ya un fenómeno parcial de la originaria complexión de vivencias y actos de la persona. El yo (también un fenómeno primario y una esencial totalidad dada, no una "suma" de contenidos "internos"; una unidad en cada cosa y una continuidad vital de vivencias) es un objeto entre otros objetos; pertenece al "mundo interior", como las cosas corporales al "mundo exterior". El yo es, pues, un objeto de la psicología que se dirige a los datos de la conciencia, a los contenidos, funciones y procesos accesibles a la percepción interna. Pero la persona, el centro activo de ejecución de los actos, es —como ya los actos mismos— ser "supraconsciente" (no, pues, a descubrir debajo de los fenómenos de conciencia), ser "apsíquico", indiferente a los contrarios de lo psíquico y lo físico, del yo y la realidad externa; algo, en fin, por igual inmediatamente influyente sobre el mundo exterior como sobre el mundo interior. La realidad y la esencia de la persona trasciende por esencia a toda psicología no solo "explicativa", sino también a toda psicología "comprensiva" e indagadora de nexos de motivación. La comprensión psicológica es siempre un objetivar, y esto quiere decir también siempre: un despersonalizar.

Estas tesis son en particular utilizadas por Scheler metafísicamente para la defensa del teísmo filosófico contra la imposibilidad esencial sostenida por E. de Hartmann, como ya por Fichte, de una persona infinita y absoluta, no limitada por ningún mundo ni tú frontero. La personalidad es inherente a la esencia del espíritu concreto existente; pero no el "yo", el cual estaría vinculado más bien al cuerpo. El Ser primario puede ser persona, puede ser una viviente totalidad que se baste a sí misma, sin ser, empero, un yo, con su correlación esencial con el tú y con el mundo exterior.

A la esencia de la persona pertenece, además, la individuación. Cada hombre representa, en la medida en que es pura persona, y no solo ser corpóreo y sensible, animado y consciente, un ser individual y, por ende, único y distinto de cualquier

otro. A todas las teorías metafísicas del Espíritu Uno, de una actividad racional impersonal, de la que los individuos serían meros puntos de tránsito, hay que oponer esta esencial verdad: "que cada persona finita es un individuo, y esto en cuanto persona misma, no únicamente por obra de su particular contenido interno y externo de vivencias..., ni tampoco únicamente por obra del cuerpo que posee como propio. En el mismo vivir cada vivencia está ya dada y puede vivirse la evidencia de la diversidad del acto propio respecto del acto ajeno. No son, pues, el espacio y el tiempo los principios de esta individuación (esto va contra Schopenhauer), ni menos la "materia", sino las leyes de la existencia del espíritu mismo. "Las personas son realmente distintas, en última instancia, *solo porque* son distintas en su esencia, es decir, porque son individuos *absolutos.*" Ahora bien, como la persona no es un mero ser indiferente al valor (según sucede en la posición de la psicología naturalista), sino que es centro de ejecución de actos espirituales y, por tanto, esencial sostén de valores y valor ella misma, la idea de la singularidad absoluta de la persona trasládase a la existencia de los valores. "La persona es, por esencia, un centro de actos individual, concreto y con valor por sí misma"; la persona lleva su valor ideal inmanentemente en su existencia, consigo y de suyo, cabe decir. Todos los imperativos de deberes y vivencias de obligaciones individuales (la "ley individual" de Simmel) brotan exclusivamente de la realidad del valor individual de la persona concreta que se nos franquea en la experiencia de la vida y en la comprensión amorosa. Con esta esencial individuación de la persona dase luego para Scheler una esencial trascendencia y transinteligibilidad de la persona, en su último núcleo —la "persona íntima"—, para cualquier otra persona. El ser personal es una actualidad que, en último término, y por debajo de las capas de las relaciones y de los vínculos de existencia "sociales", está encerrada en sí, vive aislada y solitaria en sí misma, es eternamente trascendente a todo posible conocimiento y valoración ajenas.

La espiritualidad de la persona que se constituye se vive en actos de pura intencionalidad; significa al mismo tiempo su libertad. Los conceptos psicológico-deterministas de la liber-

tad, que hacen surgir las acciones del hombre de causas residentes en el "carácter", falsean precisamente la personalidad, haciendo de ella una cosa sustancial. La persona real, viviente en cada uno de sus actos, mudando a cada uno de ellos, pues, en el contenido de su ser, practica en ocasiones perfectos cambios de carácter. La responsabilidad de sí misma, la autonomía de la intelección y de la volición, la libertad del centro de actos frente a toda causalidad psíquica y todo vínculo de motivación, hállanse en la más profunda conexión esencial con la persona como tal.

La persona es considerada en esta teoría, por lo demás, como una complexión de intenciones y de sentido, en sí y en su pura esencia todavía intemporal, y en general como una entidad independiente del espacio y el tiempo, en la cual solo existe la disposición a "un orden del origen dentro del tiempo". En particular, no estaría la persona esencialmente enlazada, al contrario que el yo, a un cuerpo, ni a extensiones corpóreas. En cambio, pertenece a la persona el poder volitivo, inmediatamente vivido en ella, sobre el cuerpo que le corresponda, en el cual y por medio del cual se manifiesta.

Partiendo del ser y de la estructura esencial de la persona individual, llega luego la metafísica del espíritu de Scheler al concepto de la "persona total". Toda genuina comunidad espiritual (pero no la mera comunidad vital sobre base de impulsos vitales, ni tampoco los meros complejos de intereses de la "sociedad") es más que una suma de individuos o un producto de la acción recíproca entre ellos; es una "realidad vivida", dentro de la que el individuo se encuentra entretejido. Solo una hipóstasis metafísica de la persona individual puede desconocer y querer explicar atomísticamente la realidad propia de estas personas totales (culturas, naciones, razas, familias), que se destacan también unas de otras de un modo rigurosamente individual. De hecho entran por esencia en el complejo de actos de la persona individual esos actos, dirigidos a otras personas y a la vida de la comunidad, que conocemos bajo los nombres de amor, simpatía, entrega, compasión, y cuya totalidad culmina en la conciencia moral de la solidaridad espiritual y la esencial corresponsabilidad de todas las personas. Cada persona individual se percibe —y esto en cada uno de sus actos— solo

sobre el fondo y al par como miembro de una totalidad de comunidad personal, de una u otra especie, cuya existencia está dada a la conciencia de un modo tan originario como el mundo interior y el mundo exterior. Por intermedio de una pluralidad de organismos está el individuo humano inserto en un reino de libres personas individuales, por todas partes individual y en sí desigual, de valor desigual; las totalidades superiores encierran a las inferiores, y son a su vez encerradas en último término por la unidad postrera del espíritu divino. Siempre, empero, descuella el ser peculiar y el valor privativo de la persona individual en su última interioridad por encima del conjunto de sus puestos como miembro en las personas totales; el ser y el valor de la persona "íntima" no se agota nunca en las relaciones y los valores sociales que la abarcan. Así es como penetra Scheler (con un respeto algo más profundo para la autarquía y la cerrada intimidad de la persona individual que, por ejemplo, Spann) desde "abajo", desde los centros de actos espirituales, hasta aquellas complexiones y realidades espirituales de las que habían partido los pensadores inspirados en Dilthey, y en el concepto del espíritu del idealismo, concepto de una dirección más objetiva. La metafísica de los actos y las relaciones trascendentes al yo, la metafísica de la simpatía, del amor, de la corresponsabilidad y, en general, de la recíproca comprensión de las personas, ha pasado por aquí últimamente al centro del interés actual.

También la "dialéctica del espíritu", de P. Wust, está concentrada sobre el ser y la esencia metafísicos de la personalidad, de sus grados y de sus caracteres profundos y específicos, así como sobre "la necesidad de complemento" que tiene la persona humana individual y su solidaridad espiritual dentro de una totalidad psíquico-personal.

Emparentada en muchos puntos con la metafísica del ser espiritual personal de Scheler, está también la ontología de la individualidad desarrollada por J. Volkelt, partiendo de una fenomenología del yo. El yo empírico de las vivencias es un complejo que presenta por todas partes soluciones de continuidad, vacíos; necesita, por ende, cimentarse metafísicamente en otra esfera del ser. Un yo profundo, supraempírico, "inteligible", "transubjetivo" en su ser, es la base de nuestra cam-

biante conciencia empírica; un "yo" que es también esto: intimidad e individualidad, actividad vuelta sobre sí y un ser tenedor de sí mismo. En esto yo profundo tiene su raíz la libertad y la certeza intuitiva de sí misma que llevamos en nosotros; en él se fundan, pues, también las cualidades morales esenciales que hacen del "yo" una persona. La existencia y la actividad del yo inteligible son subconscientes; partiendo de aquí hay que explicar las disposiciones y las direcciones fundamentales de cada vida psíquica individual, las cuales únicamente en sus manifestaciones llegan a la conciencia, y en particular las leyes apriorísticas del sentido y del valor, por igual inmanentes a todo yo que conoce y que obra, aunque las más de las veces solo se hagan conscientes en la reflexión filosófica. Unicamente la colaboración para un fin de esta capa profunda —no en sí y metafísicamente inconsciente, sino solo sustraída a nuestra conciencia— con los actos y los contenidos conscientes en los cuales encuentran su cumplimiento las tendencias más profundas, da origen a ese todo orgánico, ese yo total que llamamos "alma".

También en esta metafísica de yo y del alma, cuya relación con Fichte hijo es innegable, se pone particular insistencia en la esencial individuación de lo espiritual. Todo ser para sí es un ser único e irreproducible; lo interior es, por virtud de su interioridad, un ser para sí y, por ende, un ser individual. Tampoco para Volkelt se agota nunca la individualidad, en sí cerrada, del yo particular en las totalidades supraindividuales, que también él reconoce como unidades y uniones metafísicas y cuyo ser y valor propio subraya como funciones parciales del Universo espiritual, procedentes del Ser primario. El yo no es nunca sustancialmente una cosa con lo supraindividual. "Tan cierto como que el yo es persona, es imposible que el yo entre todo él en lo supraindividual."

También Driesch distingue del yo consciente y de su vida de "saber" la base subconsciente del "alma", que se mueve y actúa por todas partes (por ejemplo, en el pensar y en el querer o en los movimientos corporales voluntarios), sin que "yo" sepa *cómo* lo hace. Mi conciencia de mí mismo nunca me muestra sino ciertos estados de aquella unidad metafísica, no las actividades originarias.

γ) *Antropología metafísica.* Con la nueva aplicación del interés al espíritu y a la personalidad, ha vuelto por fin otra vez al campo visual de las cuestiones metafísicas el problema del hombre como tal, del hombre en su unidad corporal, psíquica y espiritual. La filosofía actual tiende desde muy diversos lados a una antropología metafísica. La esencia, la estructura y la significación cósmica del hombre no quieren recibir luz solo dentro del marco de una imagen total del Universo, como en los más de los sistemas metafísicos del pasado, sino que se haga de ellas el objeto de una disciplina filosófica especial, ante todo analítica en su proceder. Ya en el curso del siglo XIX puede seguirse esta tendencia a una antropología filosófico-metafísica, que se destaca claramente por su problema y su método de la "antropología" psicológica empírica y la etnología, por ejemplo, del tiempo de Kant; bastará señalar los nombres de Hillebrand, Fichte hijo, Michelet y Lotze ("Microcosmos"). Un planteamiento del problema de la esencia del hombre totalmente nuevo frente al idealismo alemán, y en general a la metafísica anterior, fue efecto en el siglo XIX de la idea de la evolución a que llegó la ciencia natural, en particular con el darwinismo. De un modo no conocido nunca antes se coloca ahora al hombre, y con él la historia y la cultura toda social y espiritual, dentro del orden de la Naturaleza y de sus leyes ónticas, físicas y biológicas. Pero el siglo XIX no ha aprovechado el valor metafísico de este nuevo planteamiento; el esquema demasiado simple del evolucionismo naturalista y de la psicología naturalista redújose a considerar el hombre como ser natural y distinto del animal solo por el grado de complicación de sus funciones; incluso la ciencia juvenil de la sociología tendió ante todo a comprender la sociedad humana partiendo de las formas naturales de la convivencia animal. El hombre, como ser espiritual, aparecía como un puro derivado evolutivo de un ser de impulsos vitales; no quedaba guardado para él un puesto radicalmente privativo en el Universo. No es maravilla, pues, que bajo la influencia de la corriente positivista de la época acabara la cuestión del hombre, en general, por desaparecer del círculo visual de la filosofía, y este gran tema por pulverizarse en las

perspectivas parciales de distintas ciencias (fisiología, psicología, medicina, sociología, etc.).

La nueva tendencia filosófico-metafísica a la antropología exige, por el contrario, que se parta de la unidad de hombre en su vida psicofísica y espiritual, como nos es dada primaria y universalmente en la experiencia de nuestra vida, sin mengua de todo el respeto debido a las leyes propias de las diversas capas de su estructura total. El hombre y cuanto procede de él en la sociedad, la cultura y la historia es a la vez naturaleza y espíritu, vitalidad y ser personal creador de formas con un sentido, evolución natural e historia del espíritu, conexión causal y libertad. La metafísica espiritualista del alma y la metafísica idealista del espíritu se quedan tan por detrás de la complejidad de esta estructura, al par múltiple y única, como el naturalismo. Unir sus perspectivas en una síntesis superior es el problema de la nueva antropología metafísica.

El impulso decisivo en esta dirección y el primer diseño del conjunto de problemas a grandes rasgos ha partido de Scheler. Scheler reclama y esboza la antropología filosófica —la teoría de la esencia y de la estructura esencial del hombre y de su relación tanto con las regiones de la Naturaleza cuanto con el fundamento de todas las cosas— como ciencia fundamental para todas las ciencias que tratan del hombre (dentro del marco de sus perspectivas parciales), como ciencia fundamental en particular para todas las ciencias del espíritu y para la filosofía de la historia y de la cultura. Entre los más importantes supuestos básicos de esta ciencia se cuenta, según Scheler, la evidencia de la unidad de la vida y del ritmo vital en el organismo psico-somático, contrariamente a todos esos problemas acerca de la acción recíproca o el paralelismo, entre modos del ser separados que han surgido al conjuro del básico yerro dualista de Descartes.

El sistema de los *impulsos*, inadvertido por Descartes, constituye el intermediario entre los movimientos vitales y los contenidos de la conciencia y origina la unidad de unos y otros. Una y la misma vida es la que posee en su "ser interno" forma psíquica, en su ser para otros forma corporal. "El proceso fisiológico y el proceso psicológico de la vida son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico (como ya Kant

había sospechado); solo son distintos desde el punto de vista fenoménico." "Una sola vida y un ritmo irreducible a nada mecánico e idéntico en todos los procesos de la misma —los cuales transcurren todos según leyes teleoklinas, están todos ritmificados de un modo peculiar y referido en su curso a una totalidad siguiendo formas y leyes rigurosamente análogas, es decir, referidos a la conservación y el desarrollo, pero también a la decadencia de la muerte del organismo psicofísico como una unidad indivisible— manifiéstanse solo de diferente modo en la experiencia propia y ajena, a la consideración externa e interna."

El hombre hasta aquí considerado pertenece al "mundo biopsíquico"; en él es donde encuentran las ideas del evolucionismo plena aplicación; la humana facultad de elección y la inteligencia práctica, puesta al servicio de los impulsos vitales, son prolongaciones, según las leyes naturales, de las correspondientes funciones psico-somáticas, ya existentes en los animales superiores. Una capa realmente nueva es la que forman, por el contrario, las leyes noéticas emergentes de la esfera psíquica. Estas son las tres especies de leyes esencialmente distintas que existen en la realidad: las leyes de lo inorgánico, las de lo viviente (biopsíquico) y las de lo espiritual. A las leyes propias de los actos noético-espirituales no corresponde (como a los procesos psíquicos) "leyes fisiológicas, sino solo las *leyes categoriales* del ser mismo". La verdadera dualidad existente en la esencia unitaria del hombre no es la de lo físico y lo psíquico, sino la de lo vital y lo noético. Pues bien; únicamente partiendo de aquí se hace visible el verdadero concepto de la esencia del hombre; el hombre solo es una unidad de vida y espíritu y, por ende, radicalmente distinto de todos los meros seres vivientes de la Naturaleza, al par que se encuentra situado en una relación positiva peculiar con el fundamento mismo del ser, por obra de las leyes de los actos a las que corresponden las esencias del ser, así como del eros de lo esencial que le es inherente como impulso metafísico básico. El hombre, como ser físico, biopsíquico y noético, es un verdadero microcosmos: "resume en sí todos los grados esenciales de la existencia, en general, y en particular los de la vida, y en él llega la Naturaleza entera, al menos cuanto a sus regiones esenciales, a la

unidad más concentrada de su ser". Las esencias de todas las cosas se cortan en el hombre y todas son en el hombre solidarias. En estrecha dependencia con esto se halla la división, propia del hombre solo, entre un mundo circundante objetivo y una vivencia del yo por el yo mismo, entre la conciencia de un mundo —a diferencia del mero tener el mundo circundante, que es lo propio del animal— y la maravillosa facultad de tener por segunda vez objetivamente la propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de las vivencias, e incluso de arrojar de sí libremente la propia vida.

En la dirección de estos principios, expuestos por Scheler (más explicaciones las esperamos de los manuscritos dejados por el pensador), ha practicado H. Plessner nuevos análisis de la esencia peculiar que posee el hombre, a pesar de todos sus vínculos con la base natural biológica, y de esta suerte ha hecho importantes aportaciones a la edificación de una antropología filosófica, cuya significación para la teoría de las ciencias del espíritu subraya de un modo particular. Su actitud metafísica fundamental es claramente distinta de la del idealismo alemán. Mientras en este se interpretaban teleológicamente las formas y los grados de la Naturaleza como meras formas previas de la conciencia humana del propio yo y de la estructura del espíritu, Plessner trata más bien de comprender ante todo la concentración representada por la conciencia del propio yo, partiendo de las condiciones básicas del ser de la pura naturaleza orgánica, observada en ella misma e iluminada en sus leyes esenciales y considerándola como una ascensión del organismo viviente hasta un grado superior al grado de la animalidad, según la misma ley que determina la diferencia de grado entre la planta y el animal. Una filosofía concreta de la Naturaleza, como teoría de las formas esenciales de la existencia viviente, es la que ha de constituir, pues, la base para la teoría del hombre. Una tendencia fundamental de Plessner se dirige a descubrir leyes de correlación entre las formas del cuerpo de los seres vivos y la forma de su mundo circundante, considerándolas como leyes de la organización de la vida; hasta en el hombre se halla el cuerpo en esencial relación a la persona y su ejecución de la vida. Los rasgos absolutamente diferenciales del hombre frente al animal son comprendidos

luego bajo el concepto de la "posición excéntrica" del hombre: mientras que el animal toma en su existencia, dirigida contra el campo de los datos extraños, la "posición de la frontalidad", el hombre, que es la cosa viviente que está situada en el centro de su existencia, sabe de este centro mismo, lo vive y, por ende, se remonta sobre él y ya no está sujeto por él ni a él. El ineluctable doble aspecto de su existencia como alma y como cuerpo, así como el conflicto existencial entre el plano de la acción espiritual y creadora y el de la existencia natural y corporal en que constantemente ha de vivir, tiene en tal posición sus raíces. Por medio de tres "leyes antropológicas fundamentales" describe luego con más detalle Plessner esta excentricidad del hombre y expone sus consecuencias para la vida humana, la producción de la cultura y la historia.

Aportaciones importantes a la antropología suminístralas también la filosofía de Heidegger, que quiere desarrollar el problema total del ser partiendo de un análisis existencial del hombre.

La posición metafísica del hombre en el proceso del Universo está, para Scheler, dada ya con lo anterior. El hombre, el único que es capaz de comprender la idea formal de un Ser suprapersonal, infinito y absoluto, al par que tiene la evidencia de la contingencia de lo real, o de hecho de que haya un mundo y no que *no lo haya*, está precisamente por ello incluido en un vínculo inmediato con el fundamento mismo del Universo y, por tanto, situado fuera de la Naturaleza toda. Entre la conciencia del mundo, la del propio yo y la formal de Dios que tiene el hombre, existe un nexo esencial y necesario. En el yo humano y en él solo es donde están referidos uno a otro, de un modo vivo, el impulso y el espíritu, la vida y la idea, los dos atributos del *ens per se* esencialmente distintos, aun cuando originariamente ordenados el uno al otro. El hombre, el yo espiritual-humano y el humano corazón, es el lugar decisivo de aquella autorrealización y "autodivinización que *busca* el ser que es por sí y cuyo advenimiento tiene por precio el mundo como una *historia*". Ejecutando por su parte los actos espirituales del fundamento del Universo influye el hombre en la realización de la idea de la Divinidad espiritual

—idea que eternamente es solo una "esencia"—, en el sustrato del impulso, y de este modo en el advenimiento de Dios mismo, en el cual el mundo viene a ser el cuerpo perfecto de Dios. En este sentido no es nunca el hombre mismo mero ser ni mero dato, sino una eterna labor, la humanización o advenimiento del hombre, eternamente posible, y a ejecutar libremente en cada momento del tiempo.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA OBRA
EL DÍA 11 DE OCTUBRE DE 1966,
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
EDICIONES CASTILLA, S. A., MADRID